22e ANNÉE (3e SÉRIE) | No 2 | 11 JANVIER 1900
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE,
HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION,
CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT

ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne)

SUR LES DONS DU SAINT-ESPRIT

Q. — Les dons du Saint-Esprit entrent-ils en exercice dans tous les actes des vertus surnaturelles, ou seulement dans les actes où le juste opère d'une manière supérieure aux règles ordinaires des vertus surnaturelles ?

R. — Cette intéressante et importante question déjà traitée dans l'*Ami du Clergé* à l'occasion de la magnifique étude publiée par le R. P. Barthélemy Froget, d'abord en articles dans la *Revue Thomiste,* puis en volume, vient d'être remise sur le tapis par la réponse que nous consacre le P. Froget dans le no de novembre 1899 (pp. 530 et suiv.).

Il rappelle à cette occasion les éloges que nous avons donnés à son travail : nous ne pouvons que les confirmer et nous y ajouterions même, si nous le pouvions. Nous recommandons de nouveau son volume à ceux de nos abonnés qui, récemment encore, nous ont demandé de leur indiquer de bons ouvrages sur le Saint-Esprit et sur ses dons. Ils ne sauraient recourir à meilleure source pour ce qui concerne les opérations du Saint-Esprit dans les âmes justes.

Mais il relève de nouveau la divergence d'opinions qui nous divise sur l'extension qu'il faut donner à l'exercice des dons. Pour en venir à la solution, il remonte à la notion même des dons : excellent procédé, de nature à éclairer la controverse. Il traite successivement ces trois questions : 1o Que faut-il entendre par les dons du Saint-Esprit, et en quoi se distinguent-ils des vertus ? — 2o Quel est leur vrai rôle dans l'économie surnaturelle ? — 3o Jusqu'où s'étend leur sphère d'action ?

Les données et les arguments qu'il met en œuvre sont empruntés à saint Thomas. Outre la valeur hors de pair du Docteur Angélique, le P. Froget y a encore été déterminé par ce motif que nous lui avons dit, à titre d'argument, mais non comme un reproche, que son opinion ne s'accorde pas avec l'enseignement de saint Thomas. Qu'il en ait été blessé, rien ni dans ses articles ni dans ses lettres ne nous permet de le penser. Qu'il ait eu à cœur de prouver que son opinion est conforme à la doctrine de notre commun maître, auquel des titres spéciaux le rattachent plus intimement, c'est ce qui paraît avec évidence. Nous n'insisterions pas et nous ne troublerions pas la satisfaction qu'il peut avoir de se croire parfaitement d'accord avec le Maître, si ce n'était pour nous l'occasion d'apporter encore quelque lumière sur la question, et de procurer à nos lecteurs le moyen de mieux comprendre ce que sont les dons du Saint-Esprit et combien nous sommes redevables à la bonté divine d'en orner nos âmes.

I. — *Où l'accord existe.*

Nous n'avons pas à contredire tout ce qu'écrit le P. Froget dans sa réponse. Il n'y a de divergence entre nous que sur le point spécial formulé dans la question mise par nous en tête de cet article pour en indiquer l'objet.

I. — Ainsi sur la *nature* des dons et sur ce qui les *distingue* des vertus, nous pensons, comme le P. Froget et conformément à l'enseignement de saint Thomas, que les dons sont des habitudes, des forces conférées aux justes pour les rendre dociles à la motion, à l'inspiration de l'Esprit-Saint.

Comme lui aussi, nous plaçons la distinction des vertus et des dons en ce que les vertus nous disposent à suivre l'impulsion du moteur intérieur, qui est la raison éclairée de sa propre lumière et de celle de la foi ; tandis que les dons nous disposent à suivre l'impulsion du moteur extérieur, qui est Dieu, l'Esprit-Saint.

Comme lui encore, nous admettons que les justes, en opérant conformément à la motion intérieure de la raison éclairée par la foi, agissent *humano modo*, expression qui, bien entendue,

n'exclut aucunement, à notre avis, la formalité surnaturelle et, en ce sens, divine, de l'acte produit; qu'en opérant conformément à la motion extérieure de l'inspiration divine, ils agissent *divino modo*, ce qui n'exclut pas non plus, à notre avis, l'exercice des facultés humaines.

II. — Sur le *rôle* des dons dans l'économie surnaturelle, nous pensons, comme le P. Froget, qu'il y a, dans la motion divine, deux degrés : dans l'un, Dieu meut l'âme à faire les actes qui rentrent dans la sphère des vertus surnaturelles, ce qu'il appelle « motion *à forme humaine et rationnelle;* » dans l'autre, Dieu meut l'âme à faire des actes qui, par la perfection de leur objet ou par celle de leurs motifs, sont en dehors et au-dessus de la sphère ordinaire des vertus, ce qu'il appelle « *motion à forme divine.* » La distinction étant juste, nous la retenons, et nous ne chicanons pas sur les expressions « à forme humaine » et « à forme divine, » que nous ne repoussons pas, mais au sujet desquelles nous ne sommes pas sans quelque défiance.

III. — Même sur l'*extension* à donner à l'exercice des dons, où la contradiction est complète entre les deux opinions, il y a encore ceci de commun entre le P. Froget et nous que certains actes, en ne tenant compte que de leur perfection, appartiennent plutôt aux vertus parce qu'ils restent dans les limites de la sphère ordinaire des vertus, et que d'autres appartiennent plutôt aux dons, parce que leur perfection les place en dehors et au-dessus de cette sphère ordinaire des vertus. Car, en affirmant que les dons ont leur exercice dans les actes ordinaires des vertus, nous n'avons jamais nié qu'il y eût des actes extraordinaires, de perfection supérieure, auxquels les vertus ne nous porteraient pas d'elles-mêmes.

II. — *Où gît le désaccord.*

Malgré tous ces points de contact où règne l'accord, et qui, étant les plus fondamentaux, sembleraient devoir entraîner l'unité de sentiment jusqu'aux dernières limites, le désaccord s'annonce dès la première partie ; il s'accuse davantage dans la deuxième, et il domine entièrement la troisième.

I. — Les dons sont « des perfections par lesquelles l'homme est disposé à bien suivre les inspirations de l'Esprit-Saint », *instinctum Spiritus Sancti.*

« Bien que communément admise par les théologiens, dit le P. Froget, cette définition n'est pas entendue par tous de la même manière, mais diversement expliquée suivant le sens et la portée que chacun donne à ce que saint Thomas appelle les inspirations et les instincts de l'Esprit-Saint » (p. 537). Quelle est entre nous la divergence sur ce point?

Le P. Froget croit déjà la trouver en ce que, admettant comme lui, d'après saint Thomas, que la diversité des moteurs, le moteur interne et le moteur externe, est le principe radical de la distinction entre les vertus et les dons, je ne ferai pas état de la diversité des opérations : les vertus opérant *humano modo*, et les dons *modo divino*, *ultra humanum modum*. Mais il n'y a entre nous aucune divergence sur ce point. Il est évident que la diversité des moteurs entraîne nécessairement la diversité dans la manière d'opérer : car l'opération suit la nature. Rien de plus certain métaphysiquement, ontologiquement, logiquement.

Mais, dans les exemples qu'il cite pour faire comprendre cette distinction, soit qu'il les emprunte au texte de saint Thomas, soit qu'il les prenne dans la vie pratique, il met, d'un côté, ce que peut l'âme par les vertus surnaturelles, de l'autre côté, ce que l'âme n'arrive pas à faire à l'aide des vertus surnaturelles, et à quoi elle ne peut réussir que par l'exercice des dons (pp. 543 - 550). Et, bien qu'il admette « qu'une seule et même action puisse procéder de deux agents subordonnés, l'un secondaire, l'autre principal, » il trouve *qu'il n'est pas facile de concevoir* « qu'un même acte puisse être produit à la fois d'une manière humaine et surhumaine, c'est-à-dire conforme tout ensemble à notre condition et supérieure au procédé normal de notre nature » (p. 550) : en d'autres termes. qu'un même acte puisse procéder à la fois et de la vertu et du don.

Ce que le P. Froget juge n'être pas facile à concevoir, nous le trouvons au contraire très facile : dès lors qu'une même action peut procéder à la fois de deux agents subordonnés, il ne répugne pas, il est même nécessaire qu'elle procède de l'un d'une manière, et de l'autre d'une autre manière. En appliquant cette notion au sujet qui nous occupe, nous ne voyons aucune difficulté à ce qu'un acte surnaturel émane *humano modo* de l'habitude de la vertu, et *modo divino* ou *supra humanum modum* de l'inspiration ou de l'instinct de l'Esprit-Saint. Et, poussant plus loin l'application, nous ne voyons pas de difficulté à ce que, dans l'acte lui-même, se trouvent réunies les deux formalités qui répondent à la diversité des deux moteurs et de leur double action.

Nous discuterons plus tard : ici nous ne faisons que constater les deux sentiments en présence.

En raison de l'impossibilité qu'il voit à concilier dans un même acte les deux espèces de motions, le P. Froget se croit en droit d'admettre « deux sortes d'actes surnaturels, aussi réellement distincts entre eux que les principes d'où ils émanent : les actes des vertus produits d'une manière humaine sous la motion de la raison, et les opérations plus relevées des dons accomplies sous l'impulsion *spéciale* de l'Esprit-Saint » (p. 550). Nous soulignons, dans le texte du P. Froget, le mot « spéciale » qui joue un rôle très important dans la question.

Pour nous, tout en admettant, au point de vue de la perfection, qu'il y a des actes qui appartiennent plutôt aux vertus et d'autres aux dons, ainsi que nous l'avons dit plus haut, nous repoussons la distinction telle que nous la présente ici le P.

Froget. Nous pensons que cette diversité de perfection dans les actes n'entraîne pas une diversité dans les motions, ou, ce qui revient au même, dans les moteurs, de telle sorte que les moins parfaits procèdent des vertus sans les dons, et les plus parfaits, des dons sans les vertus.

II. — Les rôles respectifs des vertus et des dons, dans la seconde partie de l'article du P. Froget, sont en rapport avec la conclusion de sa première partie.

Distinguant deux espèces d'actes surnaturels, les uns émanant des vertus surnaturelles et non des dons, les autres émanant des dons et non des vertus surnaturelles, le P. Froget est amené à distinguer trois espèces de motions divines : la motion naturelle qui est « proportionnée à la nature, et donnée en vue d'opérations naturelles » ; la motion surnaturelle « proportionnée à la grâce », octroyée par Dieu « pour nous faire accomplir des œuvres salutaires » : c'est de la grâce actuelle qu'il s'agit (p. 552) ; « la troisième enfin est une motion toute spéciale sous l'influence de laquelle l'homme est plutôt passif qu'actif. »

De la motion purement naturelle, nous n'avons pas à nous occuper : elle est utile à considérer pour plus de clarté, mais elle ne revient pas à notre sujet. La seconde, la grâce actuelle, met l'homme en mouvement pour lui faire produire les actes des vertus surnaturelles. La troisième meut l'âme, plus passive qu'active sous son impulsion, aux actes supérieurs, plus parfaits que ceux des vertus.

Les vertus surnaturelles disposent l'âme à recevoir avec docilité la motion ou inspiration ordinaire et commune de l'Esprit-Saint (p. 555, 2e alinéa). Les dons disposent l'âme à recevoir avec docilité les motions supérieures et extraordinaires (p. 556, 2e alinéa) ; « leur but propre, pour ne pas dire exclusif, est de préparer celui qui les possède à obéir docilement à l'instinct, à l'inspiration, bref à la motion ou impulsion spéciale de l'Esprit-Saint » (p. 556, 3e alinéa).

Tel est le sentiment du P. Froget sur le rôle des vertus et des dons.

Le nôtre est que les vertus disposent seulement l'âme à recevoir docilement la motion intérieure de la raison éclairée par la foi, et que les dons la disposent à recevoir docilement toute motion divine surnaturelle, que son objet soit en deçà ou au delà des bornes des œuvres propres aux vertus.

III. — Jusqu'où s'étend l'action des dons ? D'après le P. Froget, aux seules œuvres excellentes, extraordinaires pour lesquelles la motion commune et ordinaire de l'Esprit-Saint ne suffit pas. A notre avis, elle s'étend à toutes les œuvres surnaturelles du juste, qu'elles soient communes ou excellentes, ordinaires ou extraordinaires.

Cet exposé précis de nos sentiments communs et de nos divergences était nécessaire pour arriver à l'intelligence exacte du différend, condition essentielle à la bonne solution de la question débattue entre nous.

III. — *Qui a raison ?*

Il est entendu que nous chercherons la solution uniquement dans l'enseignement de saint Thomas, que nous tenons l'un et l'autre pour Maître en cette matière. Nous n'emploierons le raisonnement que s'il est nécessaire pour dégager plus nettement la pensée de saint Thomas.

Nous reprenons les divergences dans l'ordre où nous les avons relevées.

I. — *Peut-on facilement concevoir « qu'un même acte puisse être produit à la fois d'une manière humaine et surhumaine, c'est-à-dire conforme tout ensemble à notre condition et supérieure au procédé normal de notre nature ? »*

R. P. Froget : Non.

Nous : Oui.

Saint Thomas est-il pour la négative ou pour l'affirmative ?

Qu'un même acte puisse procéder à la fois de l'homme et de Dieu, saint Thomas l'enseigne en plusieurs endroits de ses ouvrages, et le P. Froget le reconnaît : inutile d'en apporter des preuves.

Cette possibilité s'applique certainement aux actions que produit l'homme avec le secours ou concours ordinaire et commun de Dieu mettant en acte les facultés naturelles de l'homme : ici encore pas de difficulté, c'est admis de part et d'autre.

Mais s'applique-t-elle aux actions que l'homme produit à l'aide de la motion spéciale du Saint-Esprit Le saint Docteur le suppose évidemment dans l'article où il examine « si les dons sont nécessaines à l'homme pour le salut » (1a 2ae, q. 68, a. 2).

« La raison de l'homme, dit-il, reçoit de Dieu une double perfection : premièrement, la perfection naturelle qui répond à la lumière naturelle de la raison ; et un autre genre de perfection surnaturelle par les vertus théologiques. » Possédant pleinement la première perfection, nous pouvons opérer sans aucun secours spécial de Dieu, mais avec son seul concours ordinaire. Mais « au regard de la fin surnaturelle *vers laquelle nous meut la raison*, selon qu'elle est de quelque façon et imparfaitement informée par les vertus théologiques, la motion même de la raison ne suffit pas si elle n'est assistée d'*en haut par l'instinct et la motion de l'Esprit-Saint...* Et conséquemment pour atteindre cette fin il est nécessaire à l'homme d'avoir le don du Saint-Esprit. » Voilà, dans les actes par lesquels on obtient le salut, les deux motions réunies : la motion de la raison et la motion de l'Esprit-Saint. La motion de la raison se produit *humano modo* ; la motion divine, *modo divino*, ou, ce qui est synonyme, *supra humanum modum*.

La même pensée se retrouve dans les articles consacrés dans la 2a 2ae aux dons en particulier. Ainsi parlant du don d'intelligence : « La règle des actes humains est la raison humaine et la loi éternelle. Or la loi éternelle excède la raison humaine ; et

conséquemment la connaissance des actes humains en tant qu'elle est réglée par la loi éternelle, excède la raison naturelle et elle a besoin de la lumière surnaturelle du don de l'Esprit-Saint. » (2a 2ae, q. 8, a. 3, ad 3). La règle de la raison s'applique *humano modo ;* celle de la loi éternelle, *modo divino*, ou *supra humanum modum*. — De même pour le don de conseil, saint Thomas unit intimement le travail humain de la raison et l'action divine du don : « Les dons sont des dispositions qui rendent l'âme facile à se laisser mouvoir par l'Esprit-Saint. Or Dieu meut chaque chose selon le mode de la chose à mouvoir... Mais c'est le propre de la créature raisonnable d'être portée à l'action par la recherche du motif, recherche qui porte le nom de conseil. Et conséquemment l'Esprit-Saint est dit mouvoir par manière de conseil la créature raisonnable. C'est pourquoi le conseil est mis au nombre des dons du Saint-Esprit. » (2a 2ae, q. 51, a. 1, c). On ne peut unir plus intimement l'*action humaine* de la raison qui cherche les motifs et l'*action surhumaine* du don de conseil qui la meut et l'aide à cette recherche.

II. — *Doit-on admettre* « *deux sortes d'actes surnaturels, aussi réellement distincts entre eux que les principes d'où ils émanent : les actes des vertus produits d'une manière humaine sous la motion de la raison, et les opérations plus relevées des dons accomplies sous l'impulsion spéciale de l'Esprit-Saint ?* »

Le P. Froget l'affirme.

Nous le nions.

Avant d'interroger saint Thomas, précisons bien exactement le sens de la question. En disant que les actes des vertus humaines sont produits d'une manière humaine, le P. Froget n'exclut pas le concours ordinaire de Dieu, la cause première, qui intervient en tout acte dans de la cause. Mais il entend que les actes des vertus sont produits avec le seul concours ordinaire et commun sans que le secours *spécial* de l'instinct, de l'inspiration de l'Esprit-Saint, y soit nécessaire, et que les actes des dons sont seuls produits par la motion *spéciale* de l'Esprit-Saint.

Que répond saint Thomas ?

D'abord ceci : « Les dons surpassent la perfection commune des vertus, non quant au genre des œuvres, à la façon dont les conseils l'emportent sur les préceptes, mais quant au mode d'opérer, en ce que l'homme est mû par un principe supérieur. » (1a 2ae, q. 68, art. 1). Si les dons ne surpassent pas les vertus *quant au genre des œuvres*, comment admettre, avec le P. Froget, qu'il y a *deux classes d'œuvres*, propres, les unes aux vertus, les autres aux dons ; les unes moins parfaites parce qu'elles sont faites d'une manière humaine, les autres plus parfaites parce qu'elles sont faites d'une manière divine, comme les œuvres des conseils sont plus parfaites que celles des préceptes ? « Classes d'œuvres, » « genres d'œuvres » sont bien deux expressions synonymes. Si, d'après saint Thomas, les vertus et les dons ne se distinguent point par les « genres des œuvres », ils ne se distinguent pas non plus par les « classes d'œuvres. »

Saint Thomas répond encore, implicitement au moins, dans les passages cités plus haut où nous voyons réunis dans les mêmes actes l'exercice des vertus et celui des dons.

Il répond aussi, par prétérition, mais très clairement, dans les autres passages où, traitant de la différence des vertus et des dons, il prend toujours cette différence du côté des deux moteurs, la raison et le Saint-Esprit, du côté de leurs motions, l'une et l'autre surnaturelles, mais l'une humaine, l'autre surhumaine, l'une *juxta*, l'autre *supra* ou *ultra humanum modum*. Jamais il ne voit cette différence dans les actes de perfection inégale. Il ajoute bien, à la fin de l'art. 1, q. 68, 1a 2ae, que « quelques-uns disent que les dons perfectionnent l'homme pour des actes plus parfaits que ne sont ceux des vertus ; » mais il ne prend pas à son compte cette assertion et il n'y revient pas dans les articles suivants, quand il lui faut rappeler la distinction des vertus et des dons.

En plusieurs endroits, traitant de la nécessité des dons, il revient sur l'imperfection des vertus mêmes surnaturelles qui, à elles seules, seraient insuffisantes pour nous faire atteindre effectivement la fin dernière, soit faute de lumière dans l'intelligence, soit faute d'énergie dans la volonté. Cette insuffisance est comblée par l'inspiration et la motion divine que nous recevons par le moyen des dons. C'est à cet ordre d'idées que se rapportent les textes suivants cités par le P. Froget : « Mais parce que la raison humaine ne peut embrasser complètement (*comprehendere*) les choses singulières et contingentes qui peuvent arriver, il arrive que *les pensées des mortels sont timides et leurs prévisions incertaines*, comme il est dit Sap., IX. 14. Et pour cela l'homme, dans la recherche du conseil, a besoin d'être dirigé par Dieu, qui embrasse tout : ce qui se fait par le don de conseil par lequel l'homme est dirigé comme recevant conseil de Dieu : ainsi, même dans les choses humaines, ceux qui ne se suffisent pas à eux-mêmes dans la recherche du parti à prendre, demandent conseil à des gens plus éclairés. » (2a 2ae, q. 52, a. 1, ad 1). Ainsi le don de conseil vient au secours de la vertu insuffisante ; mais il ne l'élimine pas ; il ne la remplace pas : il la perfectionne. Et, bien que l'œuvre soit plus parfaite qu'elle n'eût pu être avec la seule vertu de prudence, elle ne cesse pas d'être œuvre de la vertu surnaturelle en devenant encore œuvre du don. On ne saurait donc s'appuyer sur ce texte pour affirmer que saint Thomas distingue deux genres, ou deux espèces, ou deux classes d'œuvres appartenant en propre, les unes aux vertus, les autres aux dons, et voir en cette distinction des œuvres une des différences essentielles qui séparent les vertus et les dons.

Il en est de même du texte suivant : « Dans les passions de l'appétit de convoitise... nous sommes

dirigés d'une manière humaine à ne désirer des biens temporels que ce que réclament nos besoins ; ce qui se fait par la tempérance ;... mais que l'homme, par révérence pour la divine majesté, les tienne tous pour de l'ordure, c'est chose surhumaine : et c'est l'effet du don de crainte. » (III Sent., dist. xxxiv, q. 3, a. 1 ; Froget, p. 549). Pour être exercés par un motif plus élevé, la révérence envers la divine majesté, et d'une manière plus parfaite allant jusqu'au mépris des biens temporels, les actes par lesquels l'homme se prive de l'usage des biens que convoite l'appétit concupiscible, n'en restent pas moins des actes de tempérance. L'homme y suit alors une double motion : celle de la vertu et celle du don, et la différence entre la vertu et le don n'est pas dans le genre ou l'espèce de l'acte produit.

Dans le même sens, rien n'est plus concluant qu'une étude complète de l'article sur l'énumération des béatitudes dont le P. Froget cite un passage (p. 549, note 3).

Dans l'article précédent ($1^a 2^{ae}$, q. 69, a. 1), le saint Docteur dit que les béatitudes se distinguent des vertus et des dons comme les actes se distinguent des habitudes. A ces actes nous disposent et les vertus et les dons ; leurs opérations s'unissent pour nous faire produire les œuvres parfaites qui nous assurent la félicité éternelle. Les vertus apparaissent comme disposant aux actes en tant que conformes à la raison, et les dons comme portant l'homme à une perfection supérieure : ce qui, à première vue, semblerait donner raison au P. Froget ; mais en réalité il n'en est rien.

Pour que l'on puisse distinguer deux classes, deux genres d'œuvres appartenant en propre, l'une aux vertus, l'autre aux dons, il faudrait que les œuvres des vertus, en recevant la perfection que leur communique la mise en exercice des dons, cessassent d'appartenir encore aux vertus. Or, saint Thomas ne dit ou n'insinue nulle part et particulièrement dans cet article qu'il en soit ainsi. En bonne métaphysique, un acte ne passe pas d'une espèce à l'autre pour être fait avec plus de perfection. Bien plus, le saint Docteur nous fournit ici plusieurs indices très clairs desquels il résulte que les actes des béatitudes restent encore l'œuvre des vertus, lors même qu'ils ont reçu la perfection que leur communiquent les dons.

Ainsi, à la première béatitude *Beati pauperes spiritu*, il appartient que l'homme use modérément des biens de la richesse et de l'honneur, par la vertu ; et que, par le don, il le fasse d'une manière plus excellente, en allant jusqu'à un complet *mépris*. Or, ce mépris, œuvre parfaite du don, saint Thomas l'attribue à l'humilité, qui est certainement une vertu : « Unde prima beatitudo ponitur Matth. v : Beati pauperes spiritu : quod potest referri, vel ad *contemptum* divitiarum, vel ad *contemptum* honorum : quod fit per humilitatem. » (Ib.).

Dans la seconde et la troisième béatitude, *Beati mites, Beati qui lugent*, l'homme est détourné de suivre les passions de l'appétit irascible et de l'appétit concupiscible : par la vertu, qui l'empêche d'excéder et le maintient dans la modération ; et par le don, qui réprime jusqu'aux mouvements de la passion. Ce qui est à noter sur ces deux béatitudes, c'est que l'exercice du don, d'après saint Thomas, n'a pas d'autre fin que de faire observer en cela la volonté divine : « secundum voluntatem divinam totaliter ab eis tranquillus reddatur », et de la faire observer en matière nécessaire : « si necesse fuerit, totaliter abjiciendo, quinimo si necessarium fuerit, voluntarium luctum assumendo. » Or, se conformer à la volonté divine et le faire en matière nécessaire est encore acte de vertu, bien que ce soit aussi acte de don.

Ce que dit saint Thomas de la quatrième béatitude, *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, est encore plus concluant. La vertu nous dispose « à ne pas refuser de rendre au prochain ce que nous lui devons : ce qui est le propre de la justice. » Le don nous dispose à le lui rendre « avec un sentiment plus parfait : abundantiori quodam affectu, » de telle sorte que nous accomplissions avec la ferveur du désir « ferventi desiderio » les œuvres de justice, comme celui qui a faim et soif a le désir de la nourriture et de la boisson ». Que l'œuvre de justice soit faite avec la seule volonté de satisfaire à une obligation, ce qui suffit à la vertu, ou qu'elle soit faite avec le zèle et la ferveur qu'inspire le don, elle n'en est pas moins, dans l'un et l'autre cas, une œuvre de justice ; entre la vertu et le don, il n'y a pas distinction d'œuvre : il n'y a pas deux classes, ou deux genres d'œuvres, mais seulement une inégale perfection dans la même espèce, dans le même genre, dans la même classe d'œuvre. Bien plus, c'est le même acte, portant sur la même matière, le même acte individuel, qui nous est présenté comme réunissant la perfection commune et ordinaire de la justice et la perfection supérieure du sentiment plus élevé qu'inspire le don.

En ce qui concerne la cinquième béatitude, *Beati misericordes*, il y a ceci de particulier que saint Thomas rapporte l'exercice de la vertu à la libéralité par laquelle nous donnons spontanément à nos proches ou à nos amis ; et l'exercice du don à la miséricorde par laquelle, dans nos largesses, nous ne considérons que le besoin, sans tenir compte du lien qui nous rattache au prochain. Voilà, dira-t-on, les deux espèces d'actes, les deux classes d'œuvres nettement déterminées. Soit : mais si la libéralité, qui est le degré inférieur, est une vertu, la miséricorde qui forme le degré supérieur et dont les actes, œuvres du don, sont une béatitude, est, elle aussi, une vertu ; et ainsi l'œuvre du don est une œuvre de vertu.

Pour les deux dernières béatitudes, saint Thomas n'assigne pas aux vertus et aux dons leurs rôles respectifs.

Le sens général de cet article se trouve condensé à l'article 8 de la même question, en ces termes : « Les dons perfectionnent l'homme *pour tous les actes* des puissances de l'âme pour lesquels le perfectionnent les vertus : « Dona ad omnes actus

« potentiarum animæ perficiunt hominem ad quos « perficiunt virtutes, ut supra dictum est ; » sur ces derniers mots la note marginale renvoie à l'article 2, et il est évident que la référence est exacte. De ce passage très clair il ressort que, dans la pensée de saint Thomas, ce ne sont pas seulement toutes les facultés de l'âme, mais encore tous leurs actes surnaturels qui sont perfectionnés par les dons.

Nous laissons à nos lecteurs le soin de conclure. Ils peuvent voir si saint Thomas est favorable à la distinction de deux classes, de deux espèces d'actes appartenant en propre, les uns aux vertus, les autres aux dons.

Mais, dira le P. Froget, « la distinction régnant entre les habitudes doit nécessairement se reproduire dans les actes. » — Nous l'accordons.

Eh bien, alors, « la logique nous fait un devoir d'admettre deux sortes d'actes surnaturels, aussi réellement distincts entre eux que les principes d'où ils émanent : les actes des vertus produits d'une manière humaine sous la motion de la raison, et les opérations plus relevées des dons accomplies sous l'impulsion spéciale de l'Esprit-Saint » (p. 550). — Non : la logique ne nous fait aucunement le devoir d'admettre ces deux sortes d'actes. Pour que la distinction des habitudes se reproduise dans les actes, il suffit que nous y retrouvions la formalité de chacune des deux espèces d'habitudes, de chacune des deux motions auxquelles nous disposent ces deux espèces d'habitudes, et de chacun des deux moteurs qui en sont le principe. Or, dans une seule et même espèce d'actes, nous pouvons trouver réunies la formalité rationnelle, qui est celle de la vertu, et la formalité divine de l'inspiration, qui est celle du don; la motion rationnelle mettant en acte l'habitude de la vertu, et la motion divine mettant en exercice l'habitude du don : l'une procédant du moteur interne, qui est la raison, l'autre procédant du moteur externe, qui est l'Esprit-Saint.

III. — *Est-il vrai que les vertus surnaturelles disposent l'homme à recevoir docilement la motion ordinaire et commune de l'Esprit-Saint, tandis que les dons le disposent à recevoir la motion ou l'impulsion spéciale, supérieure et extraordinaire de l'Esprit-Saint ?*

Le P. Froget l'affirme.

Nous le nions.

Ouvrons saint Thomas à la question 68 ($1^a 2^{ae}$), *De donis*. L'article 1 nous fournit déjà une réponse qui paraît bien catégorique; la différence entre les dons et les vertus y est ainsi présentée : « Il y a dans l'homme un double principe moteur : l'un intérieur, qui est la raison; l'autre extérieur, qui est Dieu. Or il est manifeste que tout ce qui est mû doit nécessairement être proportionné au moteur... Les vertus humaines perfectionnent l'homme en tant qu'il convient à sa nature d'être mû par la raison dans ses actes intérieurs et extérieurs : il faut donc qu'il y ait dans l'homme des perfections plus élevées par lesquelles il soit disposé à recevoir la motion divine; et ces perfections sont appelées dons, non seulement parce qu'elles sont infusées par Dieu, mais parce que, par elles, l'homme est disposé à être mû facilement par l'inspiration divine. » Il n'y a pas de distinction entre inspiration commune ou ordinaire et inspiration supérieure ou extraordinaire ; il n'y a rien non plus qui permette d'affirmer que les vertus disposent l'homme à recevoir quelque inspiration divine que ce soit : c'est l'office des dons.

Toutefois ce texte, à lui seul, pourrait ne pas paraître concluant. Car saint Thomas ne parle des vertus qu'en général et sans mentionner explicitement les vertus surnaturelles, et l'on pourrait penser qu'il n'a en vue que les vertus naturelles; la question ne serait donc pas résolue pour les vertus surnaturelles. — De plus, quand les vertus naturelles passent de la puissance à l'acte, elles n'opèrent pas sans un secours divin, comme le P. Froget le fait remarquer avec raison et conformément à la pensée exprimée dans l'article suivant par saint Thomas lui-même : « non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur. » N'y a-t-il pas, répondant aux vertus surnaturelles, une opération divine, un secours divin analogue à l'opération divine qui met en acte les vertus naturelles, une opération divine d'ordre commun, qui mette en acte les vertus surnaturelles sans que les dons aient à intervenir, l'âme étant suffisamment disposée à l'acte par les vertus, sans qu'il soit besoin de l'inspiration spéciale aux dons?

La réponse à cette question nous est fournie par l'article suivant (q. 68, a. 2) : « Utrum dona sint necessaria homini ad salutem ? »

« La raison de l'homme reçoit de Dieu une double perfection : premièrement, la perfection naturelle, qui consiste dans la lumière naturelle de la raison ; puis une perfection surnaturelle par les vertus théologiques. Et, bien que cette seconde perfection soit supérieure à la première, la première est possédée par l'homme plus parfaitement que la seconde : car l'homme a la pleine possession de la première, tandis qu'il ne possède la seconde qu'imparfaitement; car c'est imparfaitement que nous aimons et connaissons Dieu. » — Remarquons bien le point de départ de la démonstration de saint Thomas : d'une part, la perfection naturelle; de l'autre, la perfection surnaturelle, à laquelle l'homme est élevé par les vertus théologiques, auxquelles il faut joindre les autres vertus surnaturelles. (Cf. ad 2^m).

La démonstration se poursuit ainsi : « Or il est manifeste que tout agent qui possède parfaitement une nature, une forme, une vertu, peut par lui-même opérer conformément à elle, sans exclure toutefois l'opération de Dieu qui opère intérieurement en toute nature et en toute volonté. » —

Voilà pour la perfection naturelle et pour les vertus naturelles : elles peuvent être mises en acte par l'agent sans autre secours de Dieu que le concours général, commun, ordinaire, qui se mêle à toute action des créatures. — « Mais ce qui ne possède qu'imparfaitement une nature, une forme, une vertu, ne peut opérer par lui-même sans être mû par un autre. Ainsi le soleil qui est parfaitement lumineux, peut illuminer par lui-même ; mais la lune, en laquelle la nature lumineuse n'est qu'imparfaitement, ne saurait illuminer qu'étant elle-même illuminée. Ainsi encore, le médecin qui possède parfaitement l'art de la médecine, peut opérer par lui-même ; mais son élève qui n'est pas encore pleinement instruit, ne peut opérer par lui-même ; il lui faut être instruit par le médecin. » — Voilà pour la perfection surnaturelle.

Dans les actes appartenant à la perfection naturelle, le concours général, ordinaire de Dieu, est suffisant pour les opérations des vertus naturelles : « Ainsi donc, pour les choses qui dépendent de la raison en rapport avec la fin naturelle à l'homme, l'homme peut opérer par le jugement de la raison. Si toutefois, même en cela, Dieu aide l'homme par un instinct spécial, ce sera l'effet d'une bonté surabondante. » Surabondante est cette bonté parce que cet instinct spécial n'est pas nécessaire. — Voilà la conclusion de saint Thomas pour ce qui concerne la perfection naturelle, pour les vertus naturelles, pour les opérations ordonnées à la fin naturelle de l'homme. — « Mais au regard de la fin surnaturelle, vers laquelle la raison meut (l'homme) en tant qu'elle est de quelque manière et imparfaitement informée par les vertus théologiques, la motion de la raison ne suffit pas sans l'instinct et l'inspiration de l'Esprit-Saint, selon ce mot (Rom. VIII) : *Ceux qui sont animés de l'Esprit de Dieu, ceux-là sont les fils de Dieu et ses héritiers*. Et au psaume 142, il est dit : *Votre Esprit bon me conduira à la terre de la justice ;* car à cet héritage de la terre des bienheureux, nul ne peut arriver s'il n'est mû et conduit par l'Esprit-Saint. Et ainsi, pour obtenir cette fin, il est nécessaire à l'homme de posséder le don du Saint-Esprit. » — Voilà la conclusion de saint Thomas pour ce qui concerne la perfection surnaturelle, les vertus surnaturelles et les opérations ordonnées à la fin surnaturelle de l'homme.

Dans cette dernière partie, les vertus surnaturelles et leurs opérations sont clairement décrites dans ces paroles : « La fin surnaturelle vers laquelle la raison meut l'homme en tant qu'elle est informée par les vertus théologiques. » Ce n'est donc point seulement à l'aide du secours général, commun et ordinaire de Dieu, mais par l'instinct *spécial* et l'inspiration de l'Esprit-Saint que les vertus opèrent en vue de la fin surnaturelle. Et l'habitude des vertus même surnaturelles ne suffisant pas à cause de leur imperfection, le don est encore nécessaire comme disposition à recevoir cet instinct, cette motion spéciale de l'Esprit-Saint qui doit subvenir à leur insuffisance.

IV. — *L'action des dons s'étend-elle à toutes les œuvres surnaturelles du juste, qu'elles soient communes ou excellentes, ordinaires ou extraordinaires ?*

Nous l'affirmons.

Le P. Froget le nie.

Le sentiment de saint Thomas ressort suffisamment déjà des textes que nous venons de citer, spécialement des articles 1 et 2 de la question 68. D'après l'article 1, les vertus nous disposent à suivre la motion de la raison, les dons, à suivre la motion de l'Esprit-Saint ; et d'après l'article 2, les dons sont nécessaires pour toutes les opérations à faire en vue de la fin surnaturelle, pour tous les actes auxquels meut la raison informée par les vertus surnaturelles, théologiques et morales. Donc, d'après saint Thomas, les dons ont leur exercice dans toutes les œuvres surnaturelles des vertus.

Saint Thomas ne distingue pas deux motions surnaturelles : l'une commune, générale et ordinaire, à laquelle nous disposeraient les vertus sans les dons de l'Esprit-Saint ; l'autre spéciale et extraordinaire, à laquelle nous disposeraient les dons ; mais deux motions : l'une naturelle qui répond aux vertus naturelles, aux opérations naturelles faites en vue de la fin naturelle ; l'autre surnaturelle qui répond à la fin surnaturelle, aux vertus surnaturelles et aux opérations destinées à obtenir la fin surnaturelle ; et cette motion, dans toute son extension, est par lui attribuée à l'inspiration du Saint-Esprit et aux dons.

A l'encontre, le P. Froget trouve dans divers textes de saint Thomas deux raisons qui lui paraissent établir que, d'après le saint Docteur, les dons n'ont pas leur exercice dans les actes des vertus surnaturelles.

a) La première raison se tire de ce que, « dans les dons du Saint-Esprit, l'âme humaine ne se comporte pas comme *mouvant,* mais comme *mue :* « non se habet ut movens, sed magis ut mota » (2^a 2^{ae}, q. 52, a. 2, ad 1) ; qu'elle est plutôt passive qu'active : « magis agitur quam agat. » (In Rom., XVIII, 14, lect. 3). Ce caractère de passivité dans les dons exclut l'exercice des vertus par lesquelles l'âme est active et se meut elle-même. Conséquemment les dons n'ont pas leur exercice dans les opérations des vertus même surnaturelles. (Cf. p. 552 et suiv.). — A cette objection, nous répondons qu'il n'y a pas contradiction à ce que l'âme humaine soit active et se meuve en tant qu'elle opère par les vertus surnaturelles, selon le jugement de la raison informée par les vertus théologiques, et que, dans le même acte, elle soit passive et, en même temps, mue en tant qu'elle opère par les dons sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. Deux formalités diverses mais non contradictoires, émanant de deux principes inégaux

mais subordonnés, peuvent se rencontrer à la fois dans une seule et même opération. Et rien dans saint Thomas ne contredit cette coexistence des deux formalités. Il la suppose évidemment dans les textes cités plus haut.

Bien plus, il affirme catégoriquement que l'âme sous l'influence des dons est à la fois active et passive. Ainsi 2a 2ae, q. 52, a. 2, ad 3, il se fait cette objection : « A la prudence il appartient proprement de diriger. Mais il appartient au don que l'homme soit dirigé par Dieu. Donc le don de conseil n'appartient pas à la vertu de prudence. » A noter que l'objection repose sur l'impossibilité pour un sujet d'être à la fois actif et passif. Saint Thomas répond : « Il faut dire que l'agent moteur qui est mû, meut par là-même qu'il est mû : Quod movens motum, ex hoc quod movetur, movet. Donc l'âme humaine, par là-même qu'elle est dirigée par l'Esprit-Saint, devient capable de se diriger elle-même et les autres. » Il n'est donc pas impossible que l'âme meuve et soit mue, qu'elle soit passive en tant que mue, et active en tant que mouvant.

Dans le même sens, 1a 2ae, q. 68, a. 3, ad 2 : dans l'objection, l'âme est présentée comme instrument sous l'action de l'Esprit-Saint ; saint Thomas répond : « Cette raison est prise de l'instrument dont le propre n'est pas d'actionner, mais seulement d'être actionné : Cujus non est agere, sed solum agi. Or l'homme n'est pas instrument de cette manière ; mais il est actionné par l'Esprit-Saint de telle manière qu'il actionne lui-même, en tant qu'il jouit du libre arbitre : « sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit in quantum est liberi arbitrii. » Donc, d'après saint Thomas l'âme peut être à la fois active et passive.

b) La seconde raison se tire des textes où saint Thomas attribue aux actes surnaturels deux degrés de perfection : l'un qui répond aux données rationnelles des vertus, l'autre qui les surpasse. De là « deux genres de motion divine : l'une *à forme humaine*, l'autre *à forme divine* » (p. 554). Ce que l'homme fait dans l'ordre du salut à l'aide de la motion « à forme humaine, » c'est-à-dire suivant les données de la raison, n'exige pas l'exercice des dons : aussi saint Thomas l'attribue-t-il aux vertus ; il attribue aux dons les œuvres qui surpassent cette manière humaine d'agir et exigent une inspiration spéciale de l'Esprit-Saint. — A cette objection, nous répondons ainsi :

Nous accordons que saint Thomas fait bien une distinction dans la perfection des œuvres : la perfection commune qu'il rapporte aux vertus, et la perfection supérieure qu'il rapporte aux dons. C'est un point qui nous paraît incontestable et sur lequel nous sommes d'accord avec le P. Froget. Inutile de reproduire les textes de saint Thomas qui peuvent l'établir. Mais ce qu'il importe de constater, c'est le sens et la portée que le saint Docteur donne à cette distinction et à l'attribution qu'il fait des actes communs et ordinaires aux vertus, et des actes plus parfaits aux dons ; c'est de constater si, en attribuant aux vertus les actes moins parfaits, il exclut de ces actes l'exercice des dons.

La réponse à ces questions est déjà implicitement contenue dans les textes précédemment cités. Dans l'art. 1 de la question 68 : en effet, dès lors que la motion surnaturelle est nécessaire pour les œuvres, même ordinaires et communes, des vertus, et que les dons nous disposent à recevoir la motion de l'Esprit-Saint, on doit conclure que les dons ont nécessairement leur exercice dans les œuvres communes et ordinaires des vertus. — Dans l'art. 2 de la même question : car saint Thomas y distingue deux genres de perfection : la perfection naturelle, pour laquelle les dons de l'Esprit-Saint ne sont pas nécessaires, et la perfection surnaturelle, pour laquelle ils sont nécessaires ; or les œuvres, même communes et ordinaires, des vertus appartiennent à la perfection surnaturelle ; il faut donc conclure que, si saint Thomas attribue aux vertus les œuvres communes et ordinaires des vertus surnaturelles, ce n'est pas qu'il en exclue les dons : au contraire, il affirme que les dons y ont leur part.

La preuve nous en est fournie à l'art. 4 de la q. 68, 1a 2ae : « Les dons sont des habitudes qui perfectionnent l'homme afin qu'il suive promptement l'instinct de l'Esprit-Saint, comme les vertus morales perfectionnent les forces de l'appétit pour qu'elles obéissent à la raison. Or, de même que les forces de l'appétit ont à être mues par le commandement de la raison : ainsi toutes les forces humaines ont à être mues par l'instinct de Dieu, comme par une puissance supérieure ; et ainsi, dans toutes les forces humaines, qui peuvent être principes d'actes humains, de même qu'il y a des vertus, il y a aussi des dons. » Très bien, dira-t-on ; mais il en résulte seulement que les dons perfectionnent toutes les facultés humaines, et non tous leurs actes surnaturels. — Saint Thomas ne paraît pas l'entendre ainsi ; car il conclut : « Ainsi il appert que ces dons s'étendent à tout ce à quoi s'étendent les vertus tant intellectuelles que morales. » — Soit ; mais en chaque genre d'œuvre surnaturelle, les vertus auront les actes inférieurs, et les dons les actes supérieurs. — Non encore, d'après saint Thomas : car les mêmes actes de la même espèce sont exercés à la fois par la vertu et par le don : par la vertu, conformément au motif rationnel ; par le don, avec le motif supérieur de la révérence due à la souveraine Majesté : « A la tempérance, il appartient, selon sa nature propre, qu'on fuie les délectations mauvaises à cause du bien qu'il y a à suivre la raison, « propter bonum rationis ; » de même, au don de crainte, il appartient qu'on fuie les délectations mauvaises par le motif de la crainte de Dieu, « propter timorem Dei. » (Ib., ad 1). Ainsi la vertu de tempérance et le don de crainte s'exercent l'un et l'autre pour la production du même acte : la fuite des plaisirs mauvais.

Ces assertions de saint Thomas ne sont que

l'application particulière de l'idée générale qu'il formule 1a 2ae, q. 68, a. 2, ad 1 : « Les dons l'emportent sur la perfection commune des vertus, non quant au genre des œuvres, à la manière dont les conseils l'emportent sur les préceptes, mais quant au mode d'agir, en tant que l'homme est mû par un principe supérieur. » Et le P. Froget lui-même, suivant en cela son Maître et le nôtre, dit avec une entière justesse : « On ne saurait donc, sans s'écarter de la pensée de saint Thomas, assigner aux vertus et aux dons des domaines complètement séparés, réserver à ceux-ci un genre d'œuvres spéciales qui surpasseraient en perfection l'objet matériel de celles-là. Si les actes héroïques et les œuvres éminentes de la sainteté parfaite constituent l'objet principal des dons, ils ne sauraient être considérés comme leur lot exclusif et comme la limite extrême de leur sphère d'influence » (p. 540). Pour être exact, nous devons ajouter que le P. Froget mitige ces assertions générales par des déterminations restrictives dont nous parlerons plus loin.

Pour compléter les solutions précédentes, il nous reste à résoudre la question suivante :

V. — *Que faut-il entendre par la « motion spéciale » de l'Esprit-Saint qui s'exerce dans les dons ?*

Cette expression « motion spéciale » a un double sens. Dans une première acception, elle est opposée à la motion ou *opération générale* que Dieu exerce en tout acte naturel des facultés naturelles de l'homme, en vue de la fin naturelle : et ainsi la *motion spéciale* s'applique à toute motion divine surnaturelle. Dans une seconde acception, la motion spéciale est opposée à l'inspiration divine qui meut l'âme aux actes surnaturels de perfection commune et ordinaire, ce que le P. Froget appelle inspiration ou motion *à forme humaine et rationnelle ;* elle consiste dans l'inspiration ou motion divine qui meut l'âme aux actes surnaturels de perfection extraordinaire et surhumaine, ce que le P. Froget appelle motion *à forme divine*. En quel sens saint Thomas emploie-t-il le mot « spécial » pour déterminer l'instinct ou la motion de l'Esprit-Saint ?

Dans l'art. 2 de la question 68, l'expression « specialis instinctus » désigne la motion *préternaturelle* que Dieu pourrait accorder, par une surabondance de bonté, à celui qui possède les vertus naturelles pour la production des actes naturels en vue de la fin naturelle. C'est la seule fois que saint Thomas emploie cette expression dans les articles de la Somme théologique où il est traité des dons du Saint-Esprit. Si donc nous voulions nous en tenir à la terminologie de saint Thomas, nous devrions, ou bien ne pas admettre le terme de « spécial » pour caractériser l'instinct de l'Esprit-Saint qui s'exerce par les dons ; ou bien ne l'employer que par opposition à l'action divine ordinaire et commune qui s'exerce en tout acte et en toute volonté des agents créés ; et, dans ce sens, tout instinct de l'Esprit-Saint, toute motion divine s'exerçant par les dons serait instinct spécial, motion spéciale de l'Esprit-Saint, motion non plus seulement *préternaturelle*, mais *surnaturelle*, puisqu'elle s'exerce sur des facultés surnaturelles pour des actes surnaturels en vue de la fin surnaturelle.

Mais ne peut-on aussi employer l'expression « motion spéciale » dans sa seconde acception, comme opposée à la motion qui répond aux actes ordinaires des vertus ? Nous n'y faisons pas opposition, à condition : 1o qu'on n'attribue pas à saint Thomas cette manière de dire qu'il n'emploie pas ; 2o qu'on ne s'en serve pas pour introduire dans ses textes une distinction qu'il n'y a pas mise, et des restrictions que ses affirmations ne comportent pas : en particulier, qu'on ne se base pas sur cette distinction de motion ordinaire ou générale et de motion spéciale, pour ne laisser aux dons que la seconde motion, tandis que saint Thomas leur rapporte toute motion surnaturelle.

On comprendra par là que, si nous ne repoussons pas non plus absolument la distinction de *motion à forme humaine* et de *motion à forme divine* à laquelle tient le P. Froget, nous n'en faisons pas la même application que lui. Pour nous, ces deux motions seraient deux espèces contenues sous le genre « motion surnaturelle » qui appartient tout entier aux dons, comme cela ressort de l'art. 2, q. 68, 1a 2ae. Et encore préférerions-nous dire que ce sont *deux degrés* dans une seule espèce de motion divine, car nous ne voyons pas qu'on puisse assigner entre les deux une différence vraiment *spécifique :* qu'il y ait plus ou moins de perfection dans une œuvre, cela ne change ni la nature de l'œuvre, ni celle des facultés ou des habitudes dont elle procède.

Le P. Froget apporte à l'appui de sa distinction et de l'usage qu'il en fait, plusieurs textes de saint Thomas où le saint Docteur distingue deux genres de perfection, deux genres d'action, deux genres de motion : le premier, caractérisé par les expressions *modo humano, juxta humanum modum ;* le second par celles-ci : *supra humanum modum, ultra humanum modum.* Quel sens faut-il attacher à ces expressions ?

La différence fondamentale, souvent rappelée par saint Thomas, consiste en ce que la motion qui s'exerce *modo humano* est celle qui a pour principe le moteur interne, la raison, informée par les vertus surnaturelles quand il s'agit d'œuvres surnaturelles ; tandis que la motion qui s'exerce *supra humanum modum* est celle qui a pour principe le moteur externe, Dieu ou l'Esprit-Saint, agissant par inspiration ou instinct divin.

A cette première différence s'en ajoute une autre qui découle logiquement de la première, savoir, que la règle des actes surnaturels, en tant qu'ils sont produits *humano modo*, consiste dans les données de la raison éclairée par la foi ; et que la règle de ces mêmes actes, en tant qu'ils sont produits *modo divino,* est une participation à la

lumière divine qui, de Dieu, moteur externe, vient à l'âme par l'inspiration.

De ces deux premières différences, il en découle une troisième dans les actes produits : en tant que ces œuvres procèdent de la raison *humano modo,* leur perfection consiste à être convenables à la nature humaine; en tant qu'elles sont inspirées *divino modo,* leur perfection consiste en ce qu'elles participent à la perfection divine. Or cette participation à la perfection divine ajoute à la perfection humaine : 1° en ce que les œuvres sont faites pour un motif plus élevé, par exemple, lorsque l'âme pratique le mépris des biens délectables, non pas seulement par le motif *humain* que ce mépris convient à la raison, mais encore par le motif supérieur et *divin* que ce mépris est un acte de révérence envers la majesté divine, motif qui perfectionne le motif humain sans le détruire ; 2° en ce que l'inspiration divine meut l'âme à des œuvres plus ardues, plus parfaites que ne sont les œuvres communes des vertus, à des œuvres héroïques, *surhumaines*, sans que, dans ces œuvres, la raison cesse d'avoir sa part ; car elle adhère, par motif supérieur, à cette motion extraordinaire, ce qui fait qu'il y a encore quelque chose d'*humain* dans ces œuvres surhumaines. Sous l'influence des dons, « mens sic agitur ut etiam agat, est simul mota et movens, mota instinctu Spiritus Sancti et movens seipsam. »

Avec cette explication, qui n'est au fond que la synthèse des idées formulées par saint Thomas, tous ses textes s'accordent sans qu'il y ait à modifier ou à restreindre sa distinction des vertus et des dons d'après les deux moteurs, le moteur interne, qui est la raison éclairée par la foi, et le moteur externe, qui est Dieu agissant par l'inspiration.

IV. — *Où le P. Froget dévie.*

Il paraîtra étrange que, nous basant sur les mêmes textes de saint Thomas, nous aboutissions, le P. Froget et nous, à des conclusions opposées. L'un des deux a nécessairement dévié de la pensée de saint Thomas et, tout naturellement, nous pensons que ce n'est pas nous. Nous voudrions montrer au P. Froget que c'est lui qui a dévié, sans qu'il s'en doute, et comment.

Nous ne lui reprocherons pas d'avoir mal cité ; non, ses citations sont exactes ; nous les avons vérifiées. Nous ne lui reprocherons pas non plus d'avoir voulu tirer à lui les textes qu'il cite : il a grand soin de les bien traduire, et il le fait avec une netteté à la fois facile et élégante qui prouve qu'il possède aussi bien la langue de saint Thomas que la langue française. Il s'est d'ailleurs tellement identifié la langue de saint Thomas que, là-même où il exprime ses propres pensées, on croit entendre la parole du saint Docteur ; c'est quelque chose d'analogue à ce qu'on remarque dans saint Bernard dont le style est plein de souvenirs, d'allusions, de tournures et d'expressions bibliques.

Cette identification nous paraît avoir eu pour effet, dans l'article du P. Froget, de lui faire croire qu'il suivait encore la pensée de saint Thomas, quand il s'en écarte quelque peu. Et ainsi, avec la loyauté la plus parfaite, il a pu prêter à saint Thomas quelques *modalités* qui ne sont en réalité que sa propre pensée, à lui P. Froget. C'est ce que nous allons montrer.

P. 540. — Il affirme, avec saint Thomas, qu'il n'est aucune matière des vertus sur laquelle l'un ou l'autre don n'ait à exercer son mode suréminent d'opération. Mais, dans cette phrase qui rend exactement la pensée du saint Docteur dont il cite le texte, il glisse une expression qui tend à la restreindre. Voici la phrase entière : « Il n'est aucune matière des vertus sur laquelle l'un ou l'autre don ne *puisse* être appelé, *à un moment donné,* à exercer son mode suréminent d'opération. » *Ne puisse, à un moment donné,* voilà une modalité, une expression restrictive qui n'est pas dans les textes de saint Thomas. Mais elle exprime la pensée du P. Froget, qui n'admet pas l'exercice des dons dans tous les actes surnaturels des vertus.

Page 551. — Il est bien certain que, pour saint Thomas, les vertus disposent l'âme à suivre le mouvement et la direction de la raison : cette assertion est fréquemment répétée dans ses articles sur les vertus et sur les dons. Mais nulle part on ne la trouve avec la modalité qu'y ajoute le P. Froget : « Pour lui, les vertus disposent l'âme à suivre, *non seulement* le mouvement et la direction de la raison, *mais encore* l'impulsion divine, *au moins* cette impulsion ordinaire et commune par laquelle Dieu applique à l'acte tout agent naturel ou libre. » Ce « non seulement..., mais encore..., au moins... » et tout ce qui en dépend n'est pas de saint Thomas, mais du P. Froget qui exprime ainsi sa propre pensée en termes empruntés à la langue de saint Thomas.

Page 556. — Examinant si les vertus sont avant les dons, saint Thomas dit « qu'une chose peut être avant une chose de deux manières. D'une première manière, dans l'ordre de perfection et de dignité, comme l'amour de Dieu est avant l'amour du prochain ; et, de cette manière, les dons sont avant les vertus intellectuelles et morales, mais après les vertus théologiques. D'une autre manière, dans l'ordre de génération ou de disposition, comme l'amour du prochain précède, quant à l'acte, l'amour de Dieu ; et ainsi les vertus morales et intellectuelles précèdent les dons, parce que, par là-même que l'homme est bien au regard de sa raison, il est disposé à être bien au regard de Dieu : « Per hoc quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quod bene se habeat in ordine ad Deum. » ($1^a\ 2^{ae}$, q. 68, a. 8, ad 2). Il est bien évident que saint Thomas ne met pas ici sur le même pied les vertus et les dons. Au commencement de sa réponse, les dons sont avant les vertus ; à la fin les vertus sont avant les dons ; mais cette antériorité des vertus regarde uniquement l'ordre de génération et de disposition à rece-

voir les habitudes des dons. — Or le P. Froget cite de cette réponse le passage que nous avons reproduit en latin. Mais, tout à sa pensée, il ajoute, sans s'en apercevoir, au texte de saint Thomas plusieurs modalités qui en changent complètement le sens. Voici en effet ce qu'il a tiré du dit texte : « Per hoc quod, etc. » : « Quand il s'agit d'œuvres ordinaires et communes, auxquelles l'homme se porte de lui-même, comment ne pas admettre, avec saint Thomas, que la même habitude qui incline la volonté à suivre le mouvement et la direction de la raison, la dispose pareillement à recevoir la motion divine ordinaire? » Saint Thomas parle des vertus et des dons; le P. Froget ne voit que les vertus. Saint Thomas établit une antériorité; le P. Froget voit une identité. Saint Thomas vise les habitudes : les habitudes des vertus comme préparation à l'infusion des habitudes des dons; le P. Froget n'aperçoit que les actes des vertus. Et il aboutit ainsi à tirer du passage une conclusion absolument étrangère à l'objet même de l'article de saint Thomas : effet de la préoccupation d'esprit.

P. 561. — Le P. Froget traduit ainsi le texte suivant : « Beatitudines dicuntur sola opera perfecta, quæ etiam ratione suæ perfectionis, *magis* attribuuntur donis quam virtutibus : » « On appelle béatitudes les œuvres parfaites qui, en raison même de leur perfection, *doivent* être attribuées aux dons *plutôt* qu'aux vertus. » Entre *plus, magis,* qu'emploie saint Thomas et *plutôt* de la traduction, il y a une nuance qu'accuse davantage le mot *doivent*. Si les œuvres parfaites des béatitudes sont attribuées *plus* aux dons qu'aux vertus, elles peuvent aussi être attribuées, quoique *moins*, aux vertus. Si elles *doivent plutôt* être attribuées aux dons qu'aux vertus, c'est qu'elles ne peuvent être convenablement attribuées aux vertus. Ainsi entre les deux il y a au moins une nuance appréciable.

P. 566 et 567. — La doctrine de l'art. 1er, q. 68, où saint Thomas affirme universellement, sans aucune restriction, sans aucune détermination, la nécessité des dons pour les œuvres qui doivent nous conduire à la fin surnaturelle, est d'une grande netteté. Le P. Froget, suivant sa pensée personnelle quand il croit suivre encore la pensée de saint Thomas, ajoute au texte une restriction qui n'y est pas contenue, qui même est formellement repoussée par saint Thomas : « Ce n'est pas, dit-il, que, même dans l'ordre de la grâce, et malgré la possession défectueuse des vertus théologales, l'homme soit incapable d'agir par lui-même en toute rencontre. Informée par les vertus infuses, sa raison peut, avec le secours ordinaire de la grâce, accomplir plus d'un acte salutaire, elle peut le mouvoir dans une certaine mesure et commencer à l'acheminer du côté du ciel. » (1a 2ae, q. 68, a. 2). — Or, précisément, à cet endroit même, saint Thomas dit, d'une manière catégorique et absolue, qu'en raison de l'imperfection dans la possession des vertus surnaturelles, l'âme ne peut, sans l'inspiration du Saint-Esprit, faire les œuvres qui conduisent à la vie éternelle : « Au regard de la fin surnaturelle vers laquelle nous meut la raison en tant qu'elle est de quelque façon et imparfaitement informée par les vertus surnaturelles, la motion même de la raison ne suffit pas si elle n'est assistée d'en haut par l'instinct et la motion de l'Esprit-Saint. » (Voir plus haut, p. 19).

Rien dans ces paroles qui autorise à dire que l'âme peut avec les seules vertus surnaturelles, sans l'instinct et la motion de l'Esprit-Saint, faire quelques actes propres à nous acheminer vers la fin surnaturelle. Il n'est pas dit que la raison informée par les vertus « n'est pas en mesure de nous conduire *définitivement* au port du salut » (p. 566), mais simplement de nous y conduire : le mot « définitivement » et la modalité qu'il exprime, sont du P. Froget, non de saint Thomas.

Il en est de même des mots « de temps en temps » dans la phrase suivante : « Nous avons donc besoin *de temps en temps*, dans le cours de notre vie, de la motion spéciale de l'Esprit-Saint, et, par conséquent, des dons qui nous y disposent » (p. 567) : c'est *toujours* qu'entend saint Thomas et lui-même le dit *(ib.*, ad 2) : « Les vertus théologales et morales ne perfectionnent pas tellement l'homme par rapport à la fin dernière qu'il n'ait *toujours* besoin d'être mu par un instinct supérieur de l'Esprit-Saint. » Ce « toujours » qui répond si bien à la pensée de saint Thomas et qui, du reste, est authentiquement de lui, gêne la marche du P. Froget : sans vouloir aucunement fausser le sens, mais par l'entraînement de sa pensée, le P. Froget y ajoute une restriction : « Il n'est, dit-il, aucune époque de la vie, aucun état, aucune condition humaine qui puisse se passer des dons et de leur divine influence; ils ne sont pourtant pas nécessaires pour tous et chacun des actes surnaturels. C'est avec cette restriction qu'il faut entendre le *toujours* de la réponse ad 2m » (p. 567). En se heurtant à cette pierre qui barrait la route, le P. Froget aurait dû s'apercevoir qu'il n'était plus sur le bon chemin. Il ne l'a pourtant pas vu : autrement, avec la loyauté qu'il a mise en toute cette discussion, il l'aurait reconnu et aurait repris la bonne direction.

* * *

Nous sommes arrivés au terme de notre réponse. Elle a été plus longue que nous ne le pensions en prenant la plume. Nous avons pourtant voulu éviter les longueurs et ne dire que le nécessaire, et encore avons-nous laissé de côté un certain nombre de bons arguments dont saint Thomas nous offrait la matière; nous nous sommes bornés aux textes les plus explicites.

Si nous avons attaché de l'importance à la question, c'est que rien n'est plus utile à la vraie piété que la connaissance de tout ce qui se rapporte à la vie surnaturelle et, dans cet ordre d'idées, de ce qui tient à l'action divine dans nos

âmes. Il nous faut connaître les dons de Dieu afin de les estimer à leur valeur, d'en remercier la divine bonté et de les mettre à profit en en faisant un usage qui sera d'autant meilleur que nous en aurons une connaissance plus exacte et plus approfondie. C'est pourquoi nous avons salué avec bonheur l'ouvrage du P. Froget sur l'*Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, comme nous avions fait auparavant pour le remarquable volume *De deificatione justorum per Jesum Christum*, de Mgr Laneau, premier vicaire apostolique de Siam, édité par les Missions étrangères, à Hongkong; puis pour le substantiel et intéressant traité de M. Bellamy, professeur au Grand Séminaire de Vannes: *La vie surnaturelle considérée dans son principe*.

C'est dans le même but que nous avons consacré dans l'*Ami du Clergé* d'assez longues études au Saint-Esprit, à ses dons, à la grâce divine.

Eclairés des rayons si lumineux qui émanent de nos grands docteurs et principalement de celui qui est le Maître par excellence, nous pourrons, tout en nous édifiant nous-mêmes, répandre d'immenses et bienfaisantes clartés dans les âmes qui nous sont confiées et qui sont avides de ces lumières. Aussi ne pouvons-nous mieux terminer ce travail qu'en empruntant au P. Froget lui-même ces lignes qui terminent sa réponse : « Puissent ces humbles pages contribuer à répandre la connaissance et l'estime des dons divins, faire croître dans les cœurs la dévotion envers l'Esprit sanctificateur, et réaliser ainsi, quoique dans une faible mesure, le vœu du Souverain Pontife Léon XIII, quand il exhortait naguère les prédicateurs et ceux qui ont charge d'âmes à faire de plus en plus connaître et aimer l'Esprit-Saint » (p. 568).

Ajoutons que nul ouvrage n'est mieux fait pour atteindre ce but que celui dont nous le remercions et le louons de nouveau : *L'Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*. Ce n'est pas « dans une faible mesure, » comme il le dit avec une édifiante modestie, mais dans une large mesure, que le P. Froget contribuera à la réalisation des vœux du Souverain Pontife.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami du Clergé* dans son n° 17 de 1899, p. 384, n'a-t-il pas été trop sévère pour ce père de famille qui, mourant, n'a d'autres moyens de vivre qu' « une allocation mensuelle d'une société défendue » ?

Ne paraît-il pas certain que notre malade remplit ou peut remplir toutes les conditions mentionnées deux pages plus haut dans le même numéro de l'*Ami*, où l'on donne la lettre du cardinal Parocchi à Mgr Satolli déterminant « en quels cas on peut tolérer l'inscription dans les sociétés condamnées » ?

La seule difficulté est qu'il (notre malade) tient à demeurer membre de la dite société. Or ici s'impose une distinction importante, nécessaire même, sans laquelle on risque une solution plus ou moins juste, et que l'*Ami* n'a pas même insinuée : il est évident que ce père de famille ne peut pas demeurer membre actif d'une telle société, mais est-ce qu'il ne peut pas demeurer membre passif dans le sens des quatre conditions « toutes réalisées en même temps » ?

Si le cas proposé n'est pas fictif, il serait charitable de rectifier cette décision absolue de l'*Ami* s'il y a lieu, comme c'est mon avis ainsi que celui de plusieurs autres de mes confrères.

R. — L'*Ami* n'avait pas à insinuer dans la réponse visée par notre correspondant la distinction des membres *actifs*, et *passifs* qui n'intéressait point la solution du cas proposé. Il est une autre distinction à laquelle le rédacteur du cas susdit a pensé, qu'il a insinuée assez clairement et que notre honorable critique paraît n'avoir pas soupçonnée, c'est celle-ci: autre chose est un membre *public*, autre chose un membre *occulte* ou quasi occulte d'une société condamnée. Avec un membre occulte la tolérance de participation passive peut s'admettre en circonstances urgentes et particulières, le scandale n'étant pas à craindre. Mais pour un membre public « connu comme tel au vu et au su de tous ses co-paroissiens, » c'est autre chose. Comment imaginer la conciliation possible de ces deux contradictions : abjuration publique et participation publique? Si le pénitent se sépare publiquement de la société, il perd ses droits à l'assurance, aux termes des statuts ; s'il ne s'en sépare pas publiquement, le scandale demeure et la réconciliation avec l'Eglise est impossible. Admettez-vous qu'il puisse publiquement renoncer à faire partie de l'association interdite, et secrètement continuer à verser ses cotisations, et illusionner ou tromper assez ses anciens compagnons pour leur laisser ignorer sa conversion et bénéficier de la clause statutaire qui veut que l'associé « demeure membre de la société toute sa vie durant »? Si vous admettez cela comme possible, votre solution serait acceptable, et nous y avions pensé. Mais en vérité l'hypothèse n'implique-t-elle pas contradiction? C'est notre avis; ce sera le vôtre aussi, sans doute, à la réflexion; et dès lors notre réponse était juste.

Q. — Une femme catholique, vivant maritalement avec un juif, et en ayant eu deux enfants, se propose de venir habiter ma paroisse, de s'y marier civilement et ensuite à l'église. En conséquence elle me prie de solliciter dispense auprès du Saint-Siège.

1° Une telle dispense est-elle en usage en France, surtout dans les régions exclusivement catholiques?

2° Le curé qui n'a aucune raison particulière en faveur de ce mariage, et qui sait au contraire que cela causerait un grand scandale dans sa paroisse et exposerait les fidèles à la tentation de faire de semblables mariages, dans un milieu industriel où l'on rencontre des gens de toutes religions, peut-il prêter son concours pour obtenir une telle dispense, sachant d'ailleurs que sur un tel exposé la dispense sera refusée à Rome ?

3° Le danger de mort de la femme catholique serait-il une raison suffisante pour solliciter cette dispense? Ne vaudrait-il pas mieux alors obtenir la promesse devant témoins, de se séparer si elle revient en santé, et de l'en-

terrer à l'église sans messe ni cérémonies afin d'éviter le plus de scandale possible ?

R. — Ad I. Non. Cette dispense ne s'accorde que très difficilement dans les pays catholiques. Elle s'accorde cependant dans certaines circonstances particulières et sur de bons motifs.

Ad II. C'est à voir, suivant les cas. Il appartient au curé et à l'Ordinaire de peser le pour et le contre. Il est clair que si la dispense doit être cause de scandale et porter préjudice grave aux intérêts spirituels de la paroisse, on ne l'accordera pas à Rome ; on s'étonnera même de la demande.

Ad III. En principe, non. Le bien général de la communauté chrétienne l'emporte sur les considérations d'ordre privé. Mais, en cas de mort, il faudrait de plus graves craintes de scandale, parce que, d'un côté, la conversion officielle de la moribonde, sa réconciliation avec l'Eglise, *in articulo mortis*, peut produire bon effet, et de l'autre, sa non-réconciliation à cette heure suprême peut être plus grand scandale que sa vie irrégulière.

La solution que vous proposez serait la meilleure. Tâchez de l'obtenir. Elle sauvegarde tous les intérêts à la fois. Mais elle n'est pas toujours possible, et alors, *ut supra*, il faut choisir : ou légitimer le mariage publiquement par dispense, ou abandonner à son triste sort la concubine qui ne veut pas de séparation, et ne pas l'enterrer religieusement.

Nota. — Si vous l'enterrez à l'église, en cas de rétractation et promesse devant témoins, pourquoi supprimer les cérémonies ordinaires, puisque vous pouvez efficacement réparer et prévenir tout scandale en publiant (en faisant savoir à tous) le fait de la réconciliation ? A quoi bon priver la défunte, qui en a tant besoin, des suprêmes secours de la charité, si de ce fait les vivants n'ont nullement à souffrir ? A moins que vous ne vouliez procéder ainsi pour raison de punition exemplaire... Ce qui passerait facilement pour excessif.

Q. — Une personne, ayant eu quatre ou cinq enfants qui lui sont morts successivement après avoir vécu chacun plusieurs mois, voyant les épreuves que Dieu lui envoie chaque fois qu'elle a un enfant, met des empêchements à avoir des enfants. D'accord avec son mari elle croit ne point pécher, elle est dans la bonne foi. 1° Doit-elle être inquiétée ? 2° Pourrait-on prudemment lui communiquer l'étude que vous avez faite sur l'onanisme ?

R. — Si vous pouvez le faire sans inconvénient, communiquez notre étude ; c'est une manière de s'en tirer qui dans certains cas pourra rendre service. Tout cela dépend un peu du degré d'éducation et des dispositions des gens qui sont en cause. Les uns pourront s'y éclairer, là où d'autres ne verront rien ou aboutiront à un état de doute dangereux pour leur conscience. Plusieurs de nos correspondants nous ont écrit qu'ils avaient eu à s'applaudir d'avoir « habilement » fait passer sous les yeux de tels bons laïques catholiques de leurs paroisses l'article sur l'onanisme, qui a été fort bien compris, ainsi qu'ils ont pu le constater par l'attitude et le langage des pénitents aux confessions suivantes. Mais, encore une fois, c'est là un procédé qui ne serait pas bon à employer n'importe quand et avec n'importe qui. Nous écrivons pour des prêtres et non pour les gens du monde ; d'où, dans nos formules, certaines expressions de casuistique libre que pourraient fort bien ne pas lire sans « étonnement » et sans apparence de « scandale » des esprits mal disposés ou mal préparés par leur éducation intellectuelle et morale à bien entendre, du premier coup, sur simple lecture, de pareils sujets. A chacun de voir, dans les décisions de sa prudence personnelle, ce qu'il conviendra de faire pour le mieux.

Q. — Un homme a fait partie de la franc-maçonnerie pendant un an. L'année écoulée, il ne parait plus aux réunions, il ne verse plus sa cotisation. Vingt ans se passent ainsi. Est-il encore excommunié ? Et le prêtre à qui il parle du passé, a-t-il, pour l'absoudre, besoin de pouvoirs particuliers ?

R. — L'excommunication qui a été réellement encourue ne peut être levée que par l'absolution donnée par un juge légitime. Ni le temps écoulé, ni l'amendement du coupable ne sont suffisants pour l'enlever : il faut la sentence du juge.

Si cet ancien franc-maçon a réellement encouru l'excommunication, ce qui est assez rare et ce qu'il faut tout d'abord bien examiner, un confesseur ordinaire ne peut l'absoudre : des pouvoirs particuliers sont nécessaires, car cette excommunication appartient à la classe des excommunications qui sont *simpliciter* réservées au S. Pontife. (Constit. *Apost. Sed.*, § 2, n. 4).

Q. — Jean omet de faire ses Pâques. Sa négligence coupable entraine un péché mortel.

Le temps pascal est passé. Il pense chaque jour à son obligation de faire la communion pascale ; mais, par une négligence encore coupable, il s'en dispense. Commet-il chaque jour un nouveau péché mortel ?

R. — Non, il ne commet pas chaque jour un nouveau péché, mais seulement quand il renouvelle sciemment, par un acte nouveau, son refus de communier, ce qui suppose plusieurs conditions, savoir :

1° Qu'il sache et se rappelle présentement qu'il est encore tenu de communier pour satisfaire au devoir annuel de la communion le plus tôt possible ;

2° Qu'il voie une circonstance où il lui serait moralement possible d'accomplir ce devoir, soit dans le présent, soit dans l'avenir ;

3° Que mis ainsi en demeure par sa conscience de réparer son omission en temps opportun, il refuse de le faire, soit qu'il forme cette résolution à l'avance, soit qu'il omette, par négligence grave, de communier quand le moment opportun est arrivé.

Il pourrait encore multiplier son péché par une série de changements dans sa volonté, par

exemple, si après avoir résolu de réparer son omission en communiant le plus tôt possible, il forme ensuite une résolution contraire. Il ferait un nouveau péché chaque fois qu'il renouvellerait ce refus après avoir résolu de communier.

Mais s'il reste dans sa négligence sans faire aucun acte nouveau de volonté, son péché n'est pas multiplié.

Q. — Je lis dans le n° 83 de la *Jurisprudence*, à l'article *des obligations du bineur :* « Si vous desservez plusieurs paroisses vous devez célébrer autant de messes *pro populo* qu'il y a de paroisses. » Or, l'un de mes confrères est chargé de trois succursales. Il alterne régulièrement tous les quinze jours dans ses deux dessertes. Est-il tenu de dire dans la semaine une messe *pro populo* pour la paroisse qui n'a pas eu de messe le dimanche précédent? Autrement : est-il obligé d'acquitter trois messes *pro populo* chaque dimanche ?

R. — Il est tenu d'appliquer trois messes par chaque dimanche, conséquemment d'en appliquer une pendant la semaine pour la paroisse qui en a été privée le dimanche.

En plusieurs diocèses, les prêtres qui desservent deux paroisses sont dispensés d'appliquer une seconde messe *pro populo*, à condition qu'ils acquitteront par leur seconde messe une intention dont l'honoraire sera remis à l'évêché pour une œuvre diocésaine déterminée, le séminaire par exemple.

A défaut d'indult, le prêtre doit autant de messes qu'il administre de paroisses.

Q. — Je dessers deux succursales et une chapelle. Pour le service de cette chapelle sans titre, j'ai 75 francs de la commune. J'y célèbre le premier dimanche du mois. Puis-je disposer de cette messe pour mes parents défunts ?

R. — Desservant deux succursales, vous devez deux messes chaque dimanche, une pour chaque succursale, même quand vous célébrez la messe dans la chapelle et que la messe est omise dans la seconde paroisse.

Vous ne pouvez donc disposer de votre messe du premier dimanche du mois pour vos parents, ni pour aucune autre intention particulière, à moins d'y être autorisé par indult.

Q. — Dans les retraites de première communion ayant au moins trois jours de durée, pour la confession des enfants, deux méthodes sont en présence.

Première méthode. Confession générale divisée en plusieurs confessions partielles : dans la première, v. g. accusation des fautes opposées aux six premiers commandements; dans la deuxième, reste des commandements de Dieu, etc.; dans la troisième et dernière, absolution.

En somme, absolution renvoyée à la dernière confession.

Deuxième méthode. Préparation sérieuse et complète de la confession générale, après laquelle absolution.

Il revient à la mémoire des enfants, des péchés oubliés, des inquiétudes, on les avertit de se réconcilier une fois, plusieurs fois, si c'est nécessaire, mais on les a préparés à l'absolution dès la première confession.

1° Y a-t-il des inconvénients à suivre la deuxième méthode ?

2° Quelle est celle qui peut être la plus utile aux enfants ?

R. — Chacune des deux méthodes a du bon. Il y aurait lieu de ne pas s'astreindre à suivre toujours la même pour tous les enfants. Mais, s'il faut s'attacher à une, de règle générale, nous préférons la première. Voici pourquoi.

1° Il est préférable que la confession ait toute son intégrité avant l'absolution. C'est plus régulier, l'instruction complète de la cause devant naturellement précéder la sentence.

Sans doute les péchés mortels oubliés et les péchés véniels de même nature que ceux qu'on accuse avec la contrition requise, seraient remis indirectement. Mais ils doivent, au moins les mortels, être directement soumis au pouvoir des clefs et les enfants devraient les accuser même après en avoir été absous indirectement. Il est plus régulier de n'absoudre ces péchés que directement, après qu'ils ont été accusés.

2° Il vaut mieux pour les enfants n'avoir plus le souci de la recherche de leurs péchés pour se préparer immédiatement à l'absolution, ce qui se réalise plus facilement avec la première méthode qu'avec la seconde. Etant en repos sur la recherche des péchés, les enfants donnent toute leur attention aux motifs de contrition, et ils reçoivent ainsi mieux préparés et avec plus de profit l'absolution.

3° Une absolution qui ne laisse prise à aucune inquiétude est chose si bonne, si agréable, si fortifiante, qu'il y a lieu de prendre tous les moyens pour que l'enfant après l'absolution puisse goûter sans mélange d'aucune amertume la douceur de l'état de grâce et de l'union certaine avec Dieu : ce qui ne pourrait avoir lieu s'il devait encore se demander s'il n'a pas encore quelque péché à confesser.

Si l'on adopte cette première méthode, il est évident qu'il ne faut pas fermer la porte du saint tribunal aux enfants déjà absous, s'il leur revient ensuite quelque souvenir de péchés oubliés ou quelque inquiétude de conscience.

Si la confession générale pouvait être faite d'une manière complète en une seule fois, la seconde méthode aurait moins d'inconvénients. Mais l'expérience est là pour nous avertir qu'il ne saurait en être ainsi habituellement.

Il pourrait arriver que quelque enfant eût besoin de recevoir l'absolution, non pas avant d'avoir fait une confession aussi complète qu'il le peut, mais sans aucun délai, l'absolution lui étant nécessaire pour se soutenir dans la pratique de la vertu et éviter le péché. Il faudrait tout naturellement faire une exception en sa faveur.

Q. — 1° Un curé qui désire s'absenter de sa paroisse pour un long voyage, s'est assuré les services d'un confrère. Il lui a promis un salaire de 150 dollars, et 50 dollars d'intentions de messes. Si, ce qui est probable, le prêtre assistant acquitte pour plus de 50 dollars de messes, le curé pourrait-il se servir de l'excédent pour payer le salaire convenu ?

2° Un jour que l'assistant était en promenade, un de ses amis est venu au presbytère et a confié au curé trois intentions de messes pour être remises à l'assistant. Or le curé ne trouva rien de mieux que de donner ces intentions comme venant de lui-même, et il obligea l'assistant à les déduire des 50 dollars d'intentions promises.

R. — Ad I. Il y a là un véritable contrat synallagmatique, qui doit être littéralement exécuté.

D'une part, le curé promet : 1° 150 dollars sans autre condition que celle de remplir les obligations générales de la paroisse ; 2° 50 dollars pour intentions de messes.

D'autre part, le remplaçant s'engage à garder la paroisse et à acquitter des intentions de messes pour 50 dollars.

Au retour, si le remplaçant a gardé la paroisse, il lui sera dû 150 dollars pour ce seul fait, sans qu'on puisse y toucher en conscience.

Pour les messes, s'il en a acquitté pour 50 dollars, on lui devra encore ces 50 dollars, outre l'argent déjà mentionné plus haut.

Pourrait-il en acquitter davantage? Oui, s'il s'agit de messes que le curé serait obligé d'acquitter, s'il était présent. Ces messes seront alors taxées d'après le tarif diocésain. Oui encore, s'il s'agit de messes manuelles remises personnellement à l'assistant pour qu'il les acquitte lui-même : il y a ici une détermination certaine du prêtre.

Mais il faudrait répondre non, s'il s'agissait d'honoraires remis pour le curé, car l'assistant n'aurait aucun titre à disposer de ces honoraires. S'il en dispose, il est tenu à restitution à l'égard du curé ; ou plutôt le curé pourrait retenir les honoraires, sauf à acquitter le même nombre de messes à l'intention du remplaçant.

Ad II. Puisque dans le cas, la personne qui a apporté les intentions de messes a formellement désigné le remplaçant pour les acquitter, le curé ne peut, sans injustice, les faire compter dans le nombre des honoraires promis pour le service pendant son absence.

Q. — Dans le résumé que l'*Ami* a donné du *Guide canonique* de Mgr Battandier, je lis ces mots (1898, p. 973, 1re col.) : « La S. Congr. a fait au sujet de ce vœu deux observations importantes... *b)* Expungantur sequentia : ... Assertio qua tenetur sub voto castitatis comprehendi actus mere internos. »

D'autre part, Lehmkuhl dit (t. I, n° 531) : « Voto castitatis prohiberi quemlibet actum internum, *adeo compertum est apud omnes* ut in eo immorari necesse non sit. »

Comment concilier ces deux affirmations contradictoires ? Si la S. Congr. a modifié sur ce point l'enseignement unanime des TT., par quel décret l'a-t-elle fait ? Je vous serais reconnaissant de donner quelques éclaircissements.

R. — La remarque que vous signalez a été envoyée aux Frères du Sacré-Cœur d'Annecy par un décret du 15 mai 1891, ad 4. Nous la reprenons :

« Expungantur sequentia : ... Assertio qua teneatur sub voto castitatis comprehendi actus mere internos. »

« Les constitutions, ajoute Mgr Battandier, ne sont pas un cours de morale, elles doivent écarter avec soin tout ce qui pourrait lui ressembler, et telle est la raison des deux animadversions ci-dessus [1]. »

Relisez cette observation et vous verrez qu'elle n'est pas en contradiction avec Lehmkuhl. Le sens naturel, c'est que cette assertion ne doit pas figurer dans les constitutions. Il ne s'ensuit pas rigoureusement qu'elle soit théologiquement fausse.

Q. — Y a-t-il obligation pour tout prêtre occupé aux fonctions du ministère paroissial d'avoir connaissance de toutes les réponses des Congrégations romaines, et pour ce faire, d'être abonné à une revue donnant toutes ces réponses ?

R. — D'obligation *stricto sensu*, non ; et ce pour plusieurs raisons. Toute obligation suppose un objet déterminé auquel elle se rapporte, qui la spécifie. A quelle revue s'abonner pour la fin indiquée ? Il n'y en a point qu'on doive considérer comme officielle au sens propre du mot ; sur quoi porterait alors le devoir de s'abonner à une revue pour être renseigné, si aucune n'a mission de nous renseigner en ce qui touche les décisions des Congrégations romaines ?

De plus, l'abonnement aux revues n'est pas un moyen indispensable à employer pour arriver à savoir ce qu'il est nécessaire de connaître parmi ces décisions. Toutes n'ont pas la même importance ; la plupart sont des réponses *particulières*, adressées à des particuliers pour des cas particuliers : celles-là n'ont point *per se* d'autorité obligatoire générale pour toute l'Eglise. Quant aux autres, à caractère absolu et universel, décisions dogmatiques ou morales, elles finissent toujours par pénétrer dans la presse catholique, dans les auteurs, dans la pratique, et par être suffisamment connues autrement que par la lecture des revues. Les évêques d'ailleurs ont généralement soin de notifier au clergé et aux fidèles ces décisions graves à portée universelle, soit par l'organe de leurs *Semaines religieuses*, soit par voie d'ordonnances ou de lettres circulaires, soit enfin par la diffusion de l'enseignement oral sous toutes ses formes.

Donc, à parler strictement et *per se*, nous ne voyons pas qu'un prêtre doive se croire en conscience obligé *sub peccato* à s'abonner à une revue pour y prendre connaissance des actes du Saint-Siège, qui ne s'imposent pas tous, tant s'en faut, à son attention, et qu'il peut aisément rencontrer ailleurs.

Néanmoins, *per accidens*, en partant de ce principe qu'il y a pour chacun de nous obligation de s'instruire sur ce sujet, et que la presse est devenue le moyen normal de communication qui transmet aux fidèles les lois et décrets promul-

[1] Mgr Battandier, *Guide canonique*, n. 140.

gués à Rome, on peut dire, sans parler spécialement d'abonnement à une revue, que le prêtre a un devoir *lato sensu* d'ouvrir les yeux et les oreilles, de se mettre au courant des nouveautés, de fréquenter enfin certains périodiques quelconques, ou au moins de s'éclairer auprès des personnes qu'il sait être en état de lui fournir les informations utiles. Cependant, même sur ce terrain, nous ne pousserions pas bien loin pareille théorie, et nous ne trouverions guère à blâmer celui qui s'en tiendrait, pour la morale par exemple, à un auteur récent et de bon renom, sans se croire obligé à faire des dépenses pour saisir au passage, dès leur première apparition, les réponses de Congrégations qui se multiplient beaucoup depuis quelque temps.

Mais, au fait, cher confrère, si vous êtes un lecteur de l'*Ami*, vous pouvez très bien vous en contenter. Voilà, au moins en ce qui vous concerne, une réponse pratique à laquelle rien ne vous empêche de vous tenir *tuta conscientia*.

Q. — Dans une chapelle privée à laquelle est attaché tout ce qui est nécessaire pour l'exercice du culte (ornements et vases sacrés), un prêtre est invité par le propriétaire à venir célébrer la messe. Le curé de la paroisse peut-il défendre à ce prêtre de dire la messe sur sa paroisse, quand il est de notoriété publique que ce prêtre, *du diocèse*, n'a contre lui ni suspense ni interdit ?

En deux mots : Un curé a-t-il le droit de défendre *à qui il voudra* de dire la messe *sur* sa paroisse ?

R. — Le curé n'a de droits que sur son église paroissiale et les chapelles qui en sont la propriété. Pour les chapelles appartenant à des particuliers, à des confréries ou des communautés, le droit d'y permettre la célébration de la messe appartient au supérieur de l'Œuvre ou au propriétaire de la chapelle.

En cas d'abus, le curé n'a d'autre recours que d'en prévenir l'évêque diocésain, qui a seul autorité pour y remédier.

Ce point se trouve parfaitement élucidé dans le *Traité des Confréries*, de M. Tachy.

Nous citons le passage le plus important (nº 357) :

La confrérie jouit du *droit de patronage* sur l'oratoire ; elle peut donc en conséquence :

1º Nommer le chapelain et le révoquer à son gré, comme nous l'avons prouvé au chapitre consacré au chapelain ;

2º *Indiquer au chapelain l'heure des cérémonies ;*

3º *Inviter les prêtres qu'elle veut à célébrer dans l'oratoire.* Cette liberté est laissée aux patrons, comme le prouve la décision suivante de la S. Congrégation du Concile datée du 26 juin 1858 : « An liceat patronis N. celebrare facere missas solemnes aliasque sacras functiones non parochiales præsertim in die festo sanctæ Anatoliæ in eorum publico oratorio per capellanum, aliosve presbyteros independenter a parocho in casu ? — Resp. *Affirmative in omnibus, ad formam decreti 10 decembris 1703.* » Le 25 septembre 1758, la même Congrégation avait déjà décrété que les confréries *in functionibus non parochialibus non tenentur requirere parochum aliosque sacerdotes parochiæ.* D'ailleurs le décret de 1703 déclare, nº 17, que les curés ne peuvent pas, *invitis confratribus*, enseigner la doctrine chrétienne dans les oratoires indépendants des confréries ;

4º *Exclure les prêtres qu'elle veut, même le curé de la paroisse,* de la célébration des offices. La preuve s'en trouve dans les citations précédentes.

Il s'ensuit que si un prêtre demande l'autorisation de célébrer dans l'oratoire de la confrérie, il devrait *stricto jure* s'adresser d'abord au président de la confrérie. Le chapelain ne peut intervenir que pour vérifier le *celebret*, quand il y a lieu.

Q. — Que penser des faveurs attachées aux exemplaires d'une lettre que la B. V. Marie aurait écrite aux habitants de Messine ? Des « Révélations faites par N.-S. J.-C. à sainte Brigitte et à sainte Elisabeth sur les diverses souffrances et indignités sur sa sacrée humanité dès qu'il fut livré aux Juifs jusqu'à sa mort » ?

R. — Brûler tous les exemplaires qui vous tomberont sous la main, et interdire de les copier. Voici une des règles que vient de publier le cardinal Gotti pour distinguer les indulgences authentiques des indulgences apocryphes : « Art. VIII : Doivent être rejetées comme mensongères les brochures ou feuilles dans lesquelles on promet aux fidèles, contre la récitation de telle ou telle prière, la délivrance d'une ou plusieurs âmes du Purgatoire, et les indulgences que l'on dit ajoutées à cette promesse sont apocryphes. »

Lisez aussi ce passage de Mgr Barbier de Montault (t. VII, p, 406), à propos des lettres apportées du ciel et du crédit qu'on peut leur accorder :

Les Prussiens, lors de la dernière guerre, nous révélèrent une superstition analogue, dont les détails ont été empruntés au *Die Gartenlaube* par l'*Ami de la Religion* (1872, nº 3), et que je crois opportun de reproduire ici.

Tous les soldats du roi Guillaume portent des amulettes.

L'amulette allemande consiste en une lettre qui, suivant une croyance répandue dans l'armée, a la vertu de rendre invulnérable.

Elle est copiée à la main et conçue en ces termes :

« *Il faut avoir la foi, car sans la foi, cette lettre n'a aucune vertu.*

« Cette lettre vient du ciel. En 1579, on la trouva flottant sur le bénitier de l'église de Rudnau dans le Holstein. Elle était écrite en lettres d'or. Toutes les fois qu'on voulait la prendre, elle reculait. En 1591 seulement, un saint homme conçut l'idée de la copier. Alors la lettre se leva d'elle-même et se tint droit devant lui. Si vous saignez du nez ou que votre sang coule de toute autre façon, prenez cette lettre et placez-la sur votre sang. Ceux qui possèdent cette lettre ne peuvent être ensorcelés et leurs ennemis ne leur feront aucun mal. Ceux qui possèdent cette lettre n'ont rien à craindre de l'éclair, du tonnerre, du feu ou de l'eau. Si une femme est dans les douleurs et qu'elle ne puisse enfanter, qu'on lui mette cette lettre dans la main, et elle enfantera, et l'enfant sera heureux. Celui qui possède ce talisman est protégé contre le canon et contre le fusil de l'ennemi. Que celui qui ne croit pas à cette vertu, attache cette lettre au cou d'un chien et qu'il tire sur le chien : il verra que c'est la vérité. Celui qui a cette lettre sur soi ne peut être fait prisonnier, aussi vrai que le Christ est né, qu'il a vécu sur cette terre et qu'il est remonté au ciel. Amen. »

Q. — Pour compléter ses études sur l'Afrique chrétienne, l'*Ami* ne pourrait-il pas nous dire un mot du rôle de saint Cyprien dans l'affaire du *baptême des hérétiques ?*

R. — Nous répondrons à cette demande en montrant comment les relations de Cyprien avec Rome, excellentes sous les papes Corneille et Lucius, deviennent plus difficiles d'abord sous Etienne et dégénèrent en rupture ouverte. Nous chercherons ensuite à expliquer comment saint Cyprien fut entraîné à cette extrémité.

I. *Saint Cyprien et le pape Corneille.* — Saint Cyprien gouvernait depuis cinq années l'Eglise de Carthage quand fut soulevée la question du baptême des hérétiques. Jusqu'alors et malgré quelques difficultés, il avait entretenu avec Rome des relations empreintes de la plus cordiale bienveillance.

Ainsi après la persécution de 250, les chrétiens qui avaient failli, voulurent entrer dans la communauté sans se soumettre à la pénitence ordinaire. Leur empressement intéressé amena un double schisme, à Carthage celui de Novat et de Félicissime, qui soutenaient les *lapsi*, à Rome celui de Novatien qui rejetait au contraire tout accommodement avec eux. En réalité le schisme servait à couvrir le mépris que l'on avait pour les autorités ecclésiastiques. On le vit bien quand les schismatiques laissant de côté leurs principes opposés s'unirent dans leur révolte contre les évêques de Rome et de Carthage.

Mais ceux-ci agirent de concert pour réprimer le désordre. Un concile réuni à Carthage en 252 admit les *lapsi* à la réconciliation après pénitence, et le compte rendu de cette réunion fut envoyé à l'évêque de Rome, le pape Corneille, qui rassembla à son tour à Rome un concile de soixante évêques d'Italie. Les décisions prises à Carthage y furent trouvées des plus sages et renouvelées, et cet avis commun des évêques ramena à l'obéissance la plupart des fidèles égarés.

Déjà au moment de l'élection du pape Corneille, discutée à Rome par les Novatiens, Cyprien avait pris parti pour le nouvel élu et contribué à affermir son autorité. La correspondance des deux évêques nous montre clairement d'ailleurs l'unité de sentiments qui régnait entre eux et quel soin chacun avait d'avertir son collègue des moindres incidents survenus dans son église.

Une fois pourtant Cyprien se plaignit de Corneille, et, semble-t-il, avec quelque raison. L'évêque de Rome, pour mettre fin aux clameurs de schismatiques venus de Carthage, leur avait laissé lire dans son église des lettres blessantes pour Cyprien. Ce manque d'égards aurait pu amener entre eux un froid prolongé, mais la persécution de Gallus vint donner un autre cours à leurs préoccupations. Le pape Corneille en fut la première victime. Dès le début (252) il était exilé à Centumcellæ (Civita Vecchia). Cyprien informé de cette mesure lui écrivit une lettre de félicitations sincères. Toutes les difficultés anciennes étaient oubliées. Cette lettre, la dernière qui nous soit restée de Cyprien à Corneille, date probablement des derniers jours de 252.

Corneille mourut en exil (juin 253), et son successeur fut Lucius qui ne gouverna l'Eglise que quelques mois. Il eut pourtant l'occasion de recevoir une lettre de Cyprien, toujours fidèle à ses habitudes de déférence envers Rome. C'est à la mort de Lucius (fin de 253) que fut élu Etienne, auparavant archidiacre de Rome.

A ce moment la paix régnait dans les communautés de Rome et de Carthage. La question des *lapsi* était réglée et Novatien avait perdu son influence. Etienne du reste, membre du clergé de Rome, avait pris part à toutes les mesures prises d'un commun accord dans les deux Eglises. On pouvait donc s'attendre aux meilleures relations entre Cyprien et Etienne. Mais cette même question des *lapsi* excitait ailleurs des troubles et allait amener entre les deux évêques de graves démêlés.

II. *Les évêques d'Espagne.* — Ce fut tout d'abord la question des évêques tombés d'Espagne. D'après la règle admise partout, les ecclésiastiques qui avaient sacrifié dans la persécution devaient rentrer au rang de simples fidèles.

Cette règle parut dure à quelques-uns et en particulier à deux espagnols, Martialis év. d'Emerita (Mérida) et Basilide év. de Legio (Léon) et Asturica (Astorga). Le bâton pastoral était déjà confié à d'autres, quand ils résolurent de le reprendre. Basilide, le plus entreprenant sans doute, se rendit à Rome, et sut si bien plaider sa cause auprès d'Etienne que celui-ci le rétablit sur son siège épiscopal ainsi que Martialis. Cette décision était en contradiction avec les coutumes de toute l'Eglise. Les Espagnols, étonnés et mécontents, décidèrent de remettre leur cause entre les mains de l'évêque de Carthage. On savait que Cyprien était inébranlable dans les questions d'administration, et sans se défier d'Etienne on pouvait croire qu'il n'avait pas prévu toutes les difficultés créées par sa décision. Cyprien qui avait lutté si longtemps pour l'affaire des *lapsi* devait y voir plus clair. De fait, à l'assemblée synodale d'automne 254 (on n'est pas sûr de cette date), la question fut soumise au concile de Carthage et résolue à l'unanimité dans un sens contraire à l'arrêté d'Etienne. Cette décision fut transmise sous forme de lettre au prêtre Félix, au peuple chrétien de Legio et Asturica, à Œlius diacre et au peuple d'Emerita. Elle était signée par 37 évêques et forme la 67e lettre du recueil. Cyprien y résume les faits qui se sont passés en Espagne, rappelle à ce propos les règles à suivre dans les élections (ce qui donne à cette lettre une grande importance), raconte l'appel à Rome et explique la conduite d'Etienne. Trop éloigné pour connaître les faits, il s'est laissé circonvenir par l'évêque déchu. Mais cette erreur ne doit point profiter aux coupables. De tels hommes ne peuvent gouverner l'Eglise du Christ, et bien que ces scandales aient

été prédits par Jésus-Christ, ce n'est pas une raison pour les favoriser.

Qu'advint-il de cette affaire? On ne sait. A coup sûr la lettre de Cyprien fut connue à Rome et déplut profondément à Etienne. Car cette manière d'agir était sans précédent, et n'en fut que plus mortifiante. Mais Cyprien n'y prit pas garde et même une circonstance analogue se présentant peu après, il en profita pour faire de nouveau la leçon à Etienne.

III. *L'évêque d'Arles.* — Il s'agissait cette fois non plus d'un « tombé, » mais au contraire d'un « novatien, » qui refusait d'admettre à la pénitence ceux qui avaient sacrifié. C'était Marcianus, évêque d'Arles. L'évêque de Lyon essaya, mais inutilement, de ramener le coupable à de meilleures dispositions. Il en appela même à Rome, mais sans plus de succès, Etienne n'essaya aucune remontrance. C'est alors seulement que l'évêque de Lyon écrivit à saint Cyprien. Peut-être celui-ci a-t-il hésité avant de se charger de cette affaire. Il nous dit qu'on lui a écrit à plusieurs reprises : *semel atque iterum mihi scripsit* [1]. Mais enfin entraîné par son zèle il adressa une lettre à Etienne lui-même. Les termes de cette lettre semblent bien vifs aujourd'hui, surtout quand on songe qu'il s'agit de l'évêque de Rome. Cyprien rappelle d'abord les faits, puis déclare à Etienne qu'il lui faut écrire aux évêques des Gaules, *quapropter te facere oportet plenissimas litteras ad coepiscopos nostros in Gallia constitutos*, et condamner Marcianus. Il lui enjoint ensuite de faire nommer un autre évêque par les fidèles de la cité d'Arles : *dirigantur in provinciam et ad plebem Arlate consistentem a te litteræ quibus obtento Marciano, alius in loco ejus substituatur.* Vient ensuite un petit sermon appuyé de textes pour démontrer que les fidèles d'Arles périssent sans réconciliation, que c'est aux évêques et spécialement à lui Etienne à s'en émouvoir, qu'il doit enfin appliquer les règles suivies par ses prédécesseurs Corneille et Lucius. Ici encore le résultat final nous est inconnu. En tout cas, si Etienne ne profitât point de la leçon pour son propre compte, il ne laissa pas de la comprendre, car il la rendit bientôt à Cyprien dans l'affaire du baptême des hérétiques.

IV. *L'affaire des hérétiques.* — Il y avait en Afrique comme partout ailleurs de nombreux hérétiques. Quelque attachés qu'ils fussent à leurs erreurs, on ne laissait pas d'en convertir.

Mais que faire alors pour les réconcilier? Tant qu'il s'agissait d'anciens fidèles, passés au schisme ou à l'hérésie dans un jour d'égarement, et qui rentraient au bercail après avoir reconnu leur erreur, la difficulté n'était pas grande ; on les rangeait avec les adultères et autres grands pécheurs qui suivaient les exercices de l'expiation pénitentielle. Mais quand on avait affaire à des chrétiens nés dans le schisme ou l'hérésie, baptisés, il est vrai, mais souvent avec des rites bizarres, la question devenait plus difficile. Les soumettre à un long noviciat et les regarder comme de simples païens, c'était les éloigner de l'Eglise ; d'autre part, leur initiation première au christianisme paraissait bien douteuse; à coup sûr on ne pouvait la regarder comme entièrement valide. Mais que fallait-il recommencer?

« La cérémonie de l'initiation chrétienne comprenait alors deux rites sacramentels distincts, que de nos jours l'Eglise latine sépare le plus souvent, mais qui autrefois étaient toujours unis dans les circonstances ordinaires, c'est-à-dire quand le baptême était solennellement célébré par l'évêque. Le premier et le principal était l'immersion baptismale, accomplie au nom des trois personnes divines. L'autre, que nous appelons confirmation, comprenait trois actes, l'onction d'huile parfumée, l'impression du signe de la croix et l'imposition des mains. Ce second rite, dont les trois actes sont plus ou moins expressément indiqués dans les anciens auteurs et dans les livres liturgiques, avait pour but de conférer le Saint-Esprit au nouveau baptisé. Bien qu'il ne fût pas considéré comme essentiel au salut, on lui attribuait une signification et une efficacité tellement élevées que la célébration en était réservée à l'évêque lui-même, agissant au milieu de tout son clergé, et qu'elle était toujours entourée des formes les plus solennelles. Dans certaines églises, l'initiation hérétique fut réprouvée tout entière, et les convertis durent recevoir de nouveau le baptême et la confirmation. Dans d'autres on distingua, on accepta comme valide le baptême des hérétiques, mais leur confirmation fut jugée nulle, et le rite de l'admission des convertis fut précisément celui de la collation du Saint-Esprit [1].

Les premiers en usaient ainsi parce qu'ils n'avaient qu'une confiance médiocre dans le baptême des hérétiques et aussi parce qu'ils craignaient, en le reconnaissant comme valide, d'encourager les dissidents dans l'erreur [2]. Il leur semblait plus prudent de conférer de nouveau le baptême, et plus avantageux pour l'Eglise de soumettre tous les fidèles au même rite. Les seconds appuyaient leur opinion sur les paroles de saint Paul, quand il reproche aux fidèles de se glorifier parce qu'ils ont reçu le baptême d'un apôtre et non d'un simple disciple. Ils admettaient comme valides les baptêmes conférés au nom de Jésus-Christ.

Partisan de l'unité en tout, dans la discipline comme dans le dogme, Cyprien était naturellement porté à choisir la première méthode. A quoi bon toutes ces disputes, quand il était si facile de recommencer? L'évêque de Carthage fit donc rebaptiser les convertis, même ceux qui avaient

[1] Lettre LXVIII à Etienne.

[1] Duchesne, *Origines chrétiennes*, p. 431.
[2] Les mêmes difficultés reviennent à toutes les époques. Les catholiques anglais ont fait valoir le même argument pour amener la condamnation des ordinations de l'Eglise anglicane.

été baptisés par les Novatiens. Et c'est à des Novatiens convertis, paraît-il, que l'on doit le renouvellement de la querelle baptismale en Afrique.

La querelle en effet n'était pas nouvelle. Dans un concile tenu à Carthage vers 220 par Agrippinus, on avait agité cette question et admis la pratique d'un second baptême. D'autre part l'évêque de Césarée, Firmilien, rapporte que l'on s'était occupé de cette même question en Orient aux conciles d'Iconium et de Synnoda vers 225 [1]; le même témoignage nous est encore donné par Denys d'Alexandrie dans Eusèbe, VII, 7, *Hist. Ecclés.* « Ce ne sont pas, dit-il, les Africains qui ont introduit la coutume de rebaptiser les hérétiques, cette coutume a été adoptée bien avant Cyprien par d'autres évêques aux synodes d'Iconium et de Synnoda. » Il semble même que le pape Etienne était déjà en discussion à ce sujet avec les évêques d'Orient, quand la question fut de nouveau soulevée en Afrique [2].

Quoiqu'il en soit, ce fut un simple fidèle du nom de Magnus qui ressuscita cette discussion en Afrique dans une lettre à Cyprien. Cette lettre est perdue; mais nous avons la réponse de Cyprien qui déclare nul le baptême des hérétiques et constitue notre premier document sur la question. Cette lettre sans doute fit du bruit, excita des doutes, et enhardit les objections. Dix-huit évêques de Numidie ayant adressé à Cyprien la même consultation, celui-ci réunit à Carthage un concile de 31 évêques, et le même principe y fut encore proclamé. La Maurétanie à son tour s'émut et en son nom l'évêque de Nova, Quintus, demanda des explications. Cyprien lui adressa comme réponse la lettre synodale du précédent concile, et une lettre particulière où ses arguments personnels sont exposés et développés. Sans y nommer directement le pape, l'évêque de Carthage laisse déjà poindre à son endroit une certaine opposition.

Mais l'affaire avait pris de l'importance et au concile d'automne (255) elle était l'objet principal des délibérations. Cyprien jugea qu'il était temps de couper court à toutes les objections et d'aviser le pape Etienne du sentiment des évêques d'Afrique. Outre la lettre synodale du présent concile, il lui adressait copie des deux lettres aux évêques Numides, et à l'évêque de Maurétanie Quintus. Il était dit dans la lettre synodale : « Celui qui abandonne une secte doit être baptisé de nouveau, et il ne suffit pas (parum est) d'imposer les mains à de tels convertis, s'ils ne reçoivent pas auparavant le baptême de l'Eglise. » Cyprien exprimait ensuite l'espoir que ses décisions obtiendraient l'assentiment de Rome. Toutefois ses derniers mots renferment une certaine appréhension, en même temps qu'ils témoignent de la ferme résolution de s'en tenir à l'avis du concile : « Trop souvent on n'aime pas à renoncer à une opinion qu'on a défendue, et plus d'un évêque sans rompre avec ses collègues sera tenté de persévérer dans la coutume qu'il a embrassée. Nous ne prétendons pas imposer une loi ni faire violence à personne, sachant que chaque évêque est libre et maître de se comporter comme il lui plaît dans l'administration de son église, sauf à rendre compte à Dieu de sa conduite [1]. »

En somme Cyprien déclarait à Etienne que l'Afrique serait heureuse de voir Rome suivre la pratique du second baptême, mais qu'en toute hypothèse elle la garderait parce qu'elle la croyait suffisamment justifiée par les livres saints et par la tradition. Il serait bien inutile d'étudier ici au point de vue doctrinal une question que l'Eglise a tranchée depuis longtemps, mais nous devons examiner l'argument de tradition plus d'une fois invoqué par Cyprien. « L'usage de rebaptiser les hérétiques, dit-il [2], n'est pas nouveau, car il y a bien des années déjà, sous l'épiscopat d'Agrippinus de sainte mémoire, un grand nombre d'évêques résolurent cette question dans un concile, et depuis lors jusqu'à nos jours des milliers d'hérétiques ont reçu un second baptême sans difficulté. » La tradition de Cyprien remonte donc à Agrippinus, vers 215, pas au delà. Firmilien du reste déclarera plus tard que « c'était la coutume des Africains de ne pas rebaptiser. Ils ont changé de méthode croyant se rapprocher de la vérité. » Il vante au contraire l'ancienneté du second baptême en Asie-Mineure ; mais en fait il ne remonte pas au delà de 210. Il semble donc acquis d'après le témoignage des rebaptisants eux-mêmes, que leur prétendue tradition est de date récente et ne peut faire autorité.

Ils le sentent si bien qu'ils recourent à un autre argument, celui de raison. « Les défenseurs du baptême des hérétiques, dit Cyprien, ayant été vaincus par nos arguments, ont recours à la coutume. » C'est donc que celle-ci les favorise. Et la chose paraît si bien établie que Cyprien ajoute : « Mais il ne faut pas en tenir compte, une erreur est toujours bonne à rejeter; *non est de consuetudine præsumendum, sed ratione vincendum* [3]. — *Consuetudo sine veritate, vetustas erroris est* [4]. — *Non quia aliquando erratum est, ideo semper errandum est* [5]. » On voit clairement d'après ces textes que Cyprien après avoir invoqué l'autorité de la coutume, la rejette parce qu'il la suppose contraire à sa thèse. Il y a là une contradiction difficile à expliquer.

Mais on ne s'arrête pas à ces détails quand on est entraîné dans un parti, on cherche avant tout à augmenter le nombre de ses partisans. Cyprien, après avoir adressé à Etienne sa fameuse lettre, jugea bon de s'expliquer longuement dans une

[1] Lettre de Firmilien à Cyprien, LXXV du Recueil.
[2] *Ibid.* LXXV, 25.

[1] Ep. LXXII, 3.
[2] Ep. LXXIII.
[3] Ep. LXXI, *ad Quintum*.
[4] Ep. LXXIV, *ad Pompeium*.
[5] Ep. LXXIII, *ad Jubaianum*.

sorte de traité qu'il adresse à Jubaianus. On suppose qu'il s'agit ici d'un évêque de Numidie, peut-être métropolitain de (Cirtha) Constantine. Ce traité en tout cas est le morceau théorique le plus important de toute cette affaire. La question y est longuement traitée au point de vue doctrinal et historique dans le sens que nous avons indiqué. Cyprien employait ainsi ses loisirs en attendant la réponse d'Etienne qui tardait à venir. Elle n'arriva en effet qu'au commencement de l'été de l'année suivante, 256, et loin de calmer les esprits, elle était faite pour amener entre les deux Eglises une séparation plus profonde.

V. *La rupture.* — La lettre synodale adressée à Etienne lui avait en effet singulièrement déplu. Elle allait contre la doctrine de l'Eglise romaine sur le baptême et sur l'autorité du pontife romain, et surtout elle venait après les affaires d'Espagne et des Gaules. Aussi les envoyés de Cyprien furent fort mal reçus. Etienne interdit aux fidèles de les accueillir et de les loger et répondit aux décisions du concile par une lettre conçue en termes très sévères. Cyprien y était traité d'antechrist, de faux apôtre, d'ouvrier d'iniquité [1]; le pape jetait l'interdit sur les maximes émises et pratiquées en Afrique, sur les personnes qui oseraient les soutenir ou les suivre ; peut-être même alla-t-il jusqu'à excommunier Cyprien.

Certains nient que cette dernière mesure ait été prise. Leur négation s'appuie sur le silence d'Eusèbe, de saint Jérôme, sur le témoignage de saint Augustin d'après lequel « Cyprien demeura avec Etienne dans la paix de l'unité. »

Pourtant le P. de Smedt, dans l'une de ses remarquables dissertations d'histoire ecclésiastique, se prononce pour l'excommunication. Les passages suivants, tirés de la lettre de Firmilien [2], semblent en effet affirmer qu'elle fut prononcée. Ep. LXXV, 6 : *In plurimis provinciis multa pro locorum et hominum diversitate variantur, nec tamen propter hoc ab Ecclesiæ catholicæ pace atque unitate aliquando discessum est. Quod nunc Stephanus ausus est facere, rumpens adversus vos pacem, quam semper antecessores ejus vobiscum amore et honore mutuo custodierunt. — Ibid., 24 : Peccatum vero quam magnum tibi* (Firmilien interpelle ici Etienne) *exaggerasti, quando te a tot gregibus scidisti ! Excidisti enim te ipsum. Noli te fallere ; siquidem ille est vere schismaticus qui se a communione ecclesiasticæ unitatis apostatam fecerit : dum enim putas omnes a te abstineri posse, solum te ab omnibus abstinuisti.* — Cyprien est tout aussi net dans le discours qu'il adresse aux évêques un peu plus tard : *Superest ut... quid sentiamus, proferamus, neminem judicantes, aut a jure communionis aliquem si diversum senserit, amoventes* [3]. Il semble difficile de voir dans ces paroles une simple menace. Il y eut évidemment scission et séparation, c'est-à-dire excommunication.

Seulement on peut distinguer avec le P. de Smedt trois espèces d'excommunication en usage alors, quand il s'agissait d'évêques. La première et la moins grave consistait à ne pas recevoir les lettres qu'un évêque excommunié envoyait à d'autres évêques. Une autre mesure plus sévère était le refus d'admettre au concile : c'était une mise au ban de l'Eglise. Dans ces deux cas l'excommunié restait évêque, mais il ne communiquait pas avec les autres évêques restés fidèles. La troisième excommunication était le retranchement complet de la société chrétienne : c'était l'anathème proprement dit, en usage contre les hérétiques et les schismatiques. Cyprien ne fut évidemment pas l'objet d'une pareille mesure. Etienne prétendit seulement cesser tout rapport avec Carthage et les évêques d'Afrique. Ainsi, semble-t-il, peuvent s'expliquer à la fois les témoignages de Firmilien et de Cyprien, ainsi que les paroles de saint Augustin.

Mais cette mesure, quelle qu'elle fût, ne laissa pas d'émouvoir profondément saint Cyprien. Il s'en ouvrit immédiatement à Pompeius, évêque de Sabrata en Tripolitaine, et à Firmilien évêque de Césarée en Cappadoce ; en même temps il convoquait à Carthage pour le concile habituel d'automne tous les évêques d'Afrique.

Le concile s'ouvrit le 1er septembre 256. Il réunissait cette fois 87 évêques, des trois provinces de la Proconsulaire, de la Numidie et de la Maurétanie. C'était la plus nombreuse assemblée de ce genre qu'on eût vue à Carthage. Elle ne s'occupa que de la question du baptême. Cyprien fit lire la lettre de Jubaianus et la réponse qu'il y avait faite, et, après avoir rappelé aux évêques leur indépendance, les invita à donner successivement et en toute liberté leur avis. Leurs réponses, qui nous ont été conservées, sont toutes favorables à saint Cyprien. Ce fut pour celui-ci une victoire complète.

Quant à Firmilien de Césarée, il ne put faire parvenir sa réponse à Carthage qu'après le concile. Son sentiment était du reste entièrement conforme à celui de Cyprien, mais sa lettre témoigne d'un mécontentement plus grand encore à l'égard d'Etienne. On se demande ce qui serait advenu, si cette situation difficile avait duré.

Elle se dénoua au mois d'août suivant 257 par la mort d'Etienne. Ses successeurs Xystus et Denys, sans revenir sur les décisions dogmatiques d'Etienne, reprirent avec Cyprien et Firmilien les relations interrompues, et même l'Eglise de Firmilien s'étant trouvée peu après éprouvée par une invasion de Perses, l'évêque de Rome fut le plus empressé à lui porter secours.

VI. *Pourquoi cette résistance ?* — Cette résistance de Cyprien, après avoir troublé l'Eglise au IIIe siècle, ne cesse pas d'étonner et d'embarrasser aujourd'hui encore les catholiques. Cyprien s'est trompé cette fois, tous en conviennent. Mais com-

[1] Ep. à Firmilien, LXXV, 25-26.

[2] Ne pas négliger ce qui sera dit plus loin de cette lettre de Firmilien.

[3] Compte rendu du concile de Carthage (256).

ment lui, si désireux de la paix et de l'unité dans l'Eglise, a-t-il pu se laisser entraîner à de si fâcheuses extrémités, on ne saurait le dire avec certitude. Pourtant on a cherché à expliquer cette conduite de plusieurs manières.

La première et la plus simple a été de regarder comme apocryphes tous les documents qui ont trait à l'affaire du baptême. Cette idée n'est pas nouvelle, elle date du temps de saint Augustin. Ce savant écrivain, grand admirateur de Cyprien, et voulant le justifier, nous apprend que de son temps on attribuait aux Donatistes les écrits qui concernent la fameuse controverse. Mais il ne paraît pas accorder à ces bruits une grande confiance. Ce système a été repris au siècle dernier et de notre temps par plusieurs apologistes. Ils s'appuient pour le soutenir sur les bruits recueillis par saint Augustin, sur le silence de Pontius, biographe de Cyprien (il ne dit pas un mot de cette affaire), le silence aussi de Denys d'Alexandrie, sur le ton et les inconséquences des lettres de Firmilien et de Cyprien. Nous ne discuterons point la valeur de leurs arguments. Mgr Freppel [1] et le P. de Smedt [2] l'ont fait pour arriver à cette même conclusion : rejeter ces documents pour les motifs allégués, ce serait nier toute certitude historique, car il n'est pas d'auteur ancien dont on ne pût ruiner le crédit avec une semblable méthode. Il faudrait douter de tout. Le mieux est de s'en tenir à ce qui nous est resté, ou il faut abandonner l'espoir de connaître la vérité sur les premiers âges du christianisme.

Doit-on alors croire que Cyprien s'est seulement trompé sur le caractère de cette question et que la regardant comme une affaire de pure discipline, il a cru pouvoir refuser à Etienne son obéissance? Telle est l'opinion de Mgr Freppel : « Aux yeux de Cyprien, toute la question des rebaptisants se restreignait à une simple question de discipline au sujet de laquelle chaque évêque restait libre de se former une opinion, et chaque Eglise de conserver sa coutume particulière. S'il avait attribué à l'objet du débat un caractère dogmatique, il se serait exprimé tout différemment; il n'aurait pas dit que chacun est libre de penser là-dessus et de faire comme bon lui semble... Il regarde toute l'affaire des rebaptisants comme un point de discipline qu'il appartient à chaque évêque de régler dans son diocèse suivant la coutume établie. » On croit pouvoir sauvegarder ainsi la mémoire de Cyprien et la défendre de l'accusation de schisme. « S'il est vrai de dire avec saint Augustin que l'idée d'un schisme ou d'une révolte contre une décision dogmatique n'effleura pas un instant l'âme de ce grand homme », on convient pourtant que l'obstination de Cyprien et surtout ses paroles trop vives sont inexcusables. « On ne peut que blâmer cette opiniâtreté à défendre une innovation dont le successeur de saint Pierre signalait le péril. »

[1] *S. Cyprien*, p. 400 et seq.
[2] *Dissertationes*, diss. v, p. 236 et suiv.

Il semble pourtant, et c'est l'opinion du P. de Smedt, que cette excuse et cette distinction entre la discipline et le dogme ne sont pas admissibles ici. Il suffit de suivre la discussion de cette affaire pour se convaincre que les évêques africains voyaient là une question de dogme autant que de discipline. Ils refusaient le baptême des hérétiques, parce qu'il paraissait favoriser l'hérésie, il est vrai; mais ils l'ont rejeté aussi parce qu'ils le regardaient comme nul et incapable de conférer la grâce. Et quand même on aurait démontré, ce qui n'est guère possible, qu'il s'agissait ici d'une seule question de discipline, il n'en resterait pas moins que Cyprien a refusé d'obéir au pape dans une question où celui-ci avait sûrement le droit de décider. L'autorité infaillible du pape s'étend sur les décisions de foi et aussi sur les questions de discipline qui intéressent toute l'Eglise. Mais comment trouver une question plus importante que celle qui a pour objet la validité du baptême, le premier des sacrements?

VII. — Faut-il croire alors avec les protestants que les évêques d'Afrique et Cyprien en particulier n'admettaient point l'autorité suprême de l'évêque de Rome? Non, car ce serait se tromper plus gravement encore sur les sentiments de Cyprien. Au IIIe siècle en effet l'autorité suprême du pape dans l'Eglise était chose reconnue. On le prouve facilement par des textes d'Origène, de Tertullien, des *Philosophoumena*, et les évêques d'Afrique ne pouvaient l'ignorer. Il y a plus : si nous en venons à saint Cyprien lui-même, nous trouvons dans sa conduite et ses écrits des preuves multiples de sa foi à l'autorité de l'évêque de Rome. Nous l'avons vu agir en serviteur respectueux et dévoué des prédécesseurs d'Etienne; chaque pontife nouvellement élu reçoit ses félicitations et ses hommages; les actes de son administration sont mentionnés à Rome comme pour y être approuvés; les comptes rendus des conciles d'Afrique en particulier sont régulièrement envoyés au pape. Dans l'affaire des évêques d'Espagne, Cyprien, il est vrai, décide à l'encontre d'Etienne, mais il hésite avant de se charger de cette mission, et en le faisant il a bien soin de rappeler que c'était à l'évêque de Rome de prononcer. Dans l'affaire de l'évêque d'Arles, Cyprien affirme nettement le devoir, à plus forte raison le droit pour le pape de prononcer, comme arbitre suprême, sur les difficultés des évêques entre eux. Si l'évêque de Rome, Etienne, tout récemment nommé qu'il est, a pour mission, au dire de Cyprien, de rappeler à l'ordre tous les évêques, c'est qu'en vertu de son élection, il est leur chef; autrement ce serait aux vétérans de l'épiscopat, à Cyprien lui-même, d'assumer cette mission. Mais Cyprien ne s'en charge qu'au refus de l'évêque de Rome, ou quand celui-ci, mal informé, a prononcé contre les décisions habituelles de l'Eglise.

Loin de renier en pratique l'autorité du pape, Cyprien est donc un de ses défenseurs les plus en

vue. Il l'affirme plus clairement encore dans ses ouvrages. A plusieurs reprises, il déclare que l'Eglise « est fondée sur Pierre et que c'est de là qu'elle tire son unité [1], » que l'évêque de Rome est le successeur de Pierre [2], que l'Eglise de Rome est l'Eglise principale source de l'unité épiscopale, la racine et le modèle de toutes les Eglises [3]. Mais c'est dans son traité *De unitate Ecclesiœ* qu'il expose avec plus de complaisance sa pensée sur ce sujet et montre le mieux le rôle du pape dans l'Eglise. Après avoir rappelé les paroles fameuses : *Tu es Petrus... pasce oves...*, il ajoute : « C'est sur un seul qu'il bâtit son Eglise (à un seul qu'il confie la charge de paître ses brebis). Il est vrai (qu'après sa résurrection) il confère à tous les apôtres une égale puissance en leur disant : Comme mon père m'a envoyé, moi je vous envoie ; recevez le Saint-Esprit. Si vous remettez les péchés à quelqu'un il lui seront remis, et si vous les lui retirez, ils lui seront retenus. — Toutefois pour rendre l'unité manifeste (il établit une seule chaire), voulant ainsi en vertu de son autorité que l'origine de cette même unité commençât par un seul. Sans doute les autres apôtres étaient aussi ce que fut Pierre, admis au même partage de l'honneur et du pouvoir ; mais l'unité est le point de départ (et la primauté est donnée à Pierre pour qu'on puisse voir qu'il n'y a qu'une seule Eglise du Christ et une seule chaire. Tous sont pasteurs, mais il n'y a qu'un seul et même troupeau que tous les apôtres doivent paître d'un commun accord) pour montrer que l'Eglise du Christ est une... Quoi donc ! celui qui ne garde pas cette unité de l'Eglise croit-il encore garder la foi ? Peut-il se flatter d'être dans l'Eglise, celui qui résiste à l'Eglise, qui se révolte contre elle (qui abandonne la chaire de Pierre sur lequel est fondée l'Eglise), quand le bienheureux apôtre Paul à son tour enseigne la même doctrine et nous montre le sacrement de l'unité en disant : « Vous n'êtes qu'un corps et qu'un esprit, comme vous êtes tous appelés à une même espérance. Il n'y a qu'un Seigneur, qu'une foi, qu'un baptême, qu'un Dieu [4]. »

Nous avons cité en entier ce long passage, à cause de son importance et de sa beauté ; nous l'avons cité aussi parce que c'est précisément là qu'on a cru trouver une nouvelle explication de la conduite de Cyprien à l'égard d'Etienne [5].

Cette nouvelle explication consiste à dire que Cyprien, en défendant l'unité de l'Eglise et l'autorité du pape, ne les entendait pas comme on le fait aujourd'hui. Le point d'appui de la démonstration est la phrase suivante du passage que nous avons reproduit : *L'unité est le point de départ... pour montrer que l'Eglise du Christ est une...* « Ce passage, dit-on, est souvent cité, pour les vérités qu'il renferme, vérités qui font ressortir quand on y regarde de près celles qui y manquent. » En effet lorsque saint Cyprien dit que l'unité est le point de départ, il entend seulement que « saint Pierre a reçu avant tous les autres le pouvoir apostolique pour qu'il figurât dans l'unité de sa personne l'unité de l'Eglise. Puis le même pouvoir a été donné à tous les apôtres qui le détiennent solidairement avec lui et au même degré. » Mais « si tous les apôtres étaient égaux, tous les évêques le sont, et comme Pierre n'a rien eu de plus que les autres, si ce n'est d'avoir figuré en sa personne l'unité de l'Eglise, et d'avoir été le centre apparent de la chrétienté apostolique, ainsi aucun privilège n'appartient à l'Eglise de Rome, que d'avoir été en Pierre le point de départ de l'unité catholique et de rester encore pour cela même, le centre visible de la communion ecclésiastique... L'épiscopat n'est pas seulement dans tout l'univers, il est possédé intégralement par tous ceux qui en sont revêtus. Il y a un épiscopat universel qui comprend tous les évêques catholiques, il n'y a pas d'évêque universel. » Cette théorie de Cyprien, indiquée dans le traité *De Unitate*, apparaît plus clairement encore, dit-on, dans les paroles de l'évêque de Carthage au concile de 256 : « Il n'y a plus qu'à dire sur cette affaire chacun ce que nous pensons, sans juger personne et sans refuser la communion à ceux qui auraient un avis différent du nôtre. Car aucun de nous ne se constitue évêque des évêques et ne contraint ses collègues à la nécessité d'obéir : attendu que tout évêque dans la latitude de sa liberté et de son pouvoir est indépendant, et qu'il ne peut pas plus être jugé par un autre, qu'il ne peut lui-même juger autrui. »

Ainsi donc d'après cette interprétation, Cyprien aurait bien reconnu à l'évêque de Rome une autorité sur les autres évêques, mais une autorité nominale, une autorité qu'on appellerait mieux honoraire. Il serait le premier des évêques, mais non pas l'évêque des évêques ; il serait la première des colonnes qui soutiennent l'Eglise, mais non la pierre fondamentale qui porte tout l'édifice. C'est à lui pourtant qu'il faut rester uni, mais sans lui être subordonné. Il faut rester uni à lui parce que l'Eglise est une et qu'il en est le centre, mais il n'a pas de pouvoir sur les autres. « L'unité chrétienne qu'il représente a pour cause efficiente le Saint-Esprit qui la maintient, pour garantie et liens extérieurs l'obligation qui s'impose à tous de rester unis, de ne pas quitter, de ne pas diviser l'Eglise du Christ [1]. »

Cette théorie sur les rapports du pape et des évêques, serait évidemment fausse, on en

[1] Epitre XL, 5, LV, 7, LIX, 8.
[2] LII, 8 et LV, 14.
[3] XLV, 3.
[4] Cyprien, *De Unitate Ecclesiœ*, 4. Cf. Freppel, *Saint Cyprien*, p. 262. Les parenthèses marquent les passages qui manquent dans certains manuscrits.
[5] Cf. Delarochelle, *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, année 1896, p. 519, 533. Nota : L'auteur de l'art. laisse de côté les mots renfermés entre parenthèses.

[1] *Ibid.*

convient. « Elle enlève aux paroles du Christ : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon « Eglise, » presque toute leur signification réelle et historique, et l'acte du Sauveur conférant la primauté à Pierre, devient une sorte de fantasmagorie. »

Ajoutons qu'elle offre de plus une lacune grave. Si quelqu'un s'avise de rompre l'unité, qui le fera rentrer dans l'ordre? Si l'Eglise se divise en deux parties égales, qui décidera de quel côté est le centre? Rome? Mais alors Rome est plus qu'un pouvoir symbolique et nominal, et c'est de Rome que dépend la direction de l'Eglise. L'évêque de Rome entraîne forcément ceux qui ne peuvent se séparer de lui. Il est leur chef suprême.

Mais, dit-on, cette explication est encore la meilleure et elle étonnera beaucoup moins en ce qui concerne saint Cyprien, si on se rappelle le temps où celui-ci a vécu et les circonstances où il se trouvait. A cette époque, au IIIe siècle, la question de l'autorité suprême du pape, reconnue en pratique, était loin d'être formulée et établie d'une façon précise. Saint Cyprien est le premier qui ait abordé directement ce sujet et il ne faut pas être surpris s'il l'a fait avec quelque inexpérience. Mieux que personne, il goûtait la belle unité de l'Eglise, de ses évêques et de ses fidèles groupés autour de l'évêque de Rome; mais en ce temps de floraison de schismes et d'hérésies dans les communautés particulières, comment l'évêque pouvait-il gouverner son troupeau s'il n'avait l'autorité et l'indépendance d'un apôtre? Cyprien ne voulait pas que sous prétexte d'appel, le clergé d'un diocèse résistât à son évêque et passât la mer pour consulter au lieu d'obéir. Cette défiance des appels à Rome a survécu longtemps encore à Cyprien dans l'Eglige d'Afrique. Du reste l'évêque de Carthage, orateur et administrateur avant tout, ne s'était pas, comme Tertullien et plus tard saint Augustin, adonné de longues années durant à l'étude des principes. Il avait franchi très rapidement les degrés de la carrière ecclésiastique et il devait à Tertullien qu'il appelait « le Maître » toute sa théologie. La doctrine du Maître ne renfermait pas que de l'or pur.

Cette théorie nouvelle, comme tant d'autres sur les origines chrétiennes, est née en Allemagne. Son origine protestante [1], sans être de nature à la recommander, ne la ferait pas non plus déprécier, si toutes les difficultés étaient résolues avec elle. Mais, outre qu'elle s'appuie sur un texte discuté et des paroles (Concile de 256) dont la hardiesse s'explique par les circonstances, elle laisse subsister des contradictions graves entre les doctrines et la conduite de Cyprien. Elle ne répond pas à la vérité historique qui nous montre la primauté effective de juridiction exercée dès les premiers temps et du vivant des apôtres. Elle est en opposition avec la théorie de saint Cyprien sur le principe de l'unité, qu'il voit dans la primauté de saint Pierre. Elle implique aussi que l'Eglise n'aurait pas eu tout d'abord son unité bien établie, ni son centre d'unité bien reconnu, comme si cette unité n'avait été que l'œuvre du temps et non l'institution même de Notre-Seigneur. Nous ne saurions donc y souscrire, mais il n'était pas sans intérêt de présenter à nos lecteurs cette explication après les autres.

[1] M. Delarochelle l'a empruntée à Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3e édit., p. 384.

Adhuc sub judice lis est. La question est encore ouverte sur saint Cyprien. Mais il est possible que les raisons diverses invoquées pour chaque théorie, malentendu sur l'importance de la question baptismale, indécision chez certains esprits sur l'exercice pratique de l'autorité pontificale, difficultés particulières d'administration, ardeur dans la lutte, propre aux Africains, il est possible, dis-je, que toutes ces causes aient contribué en même temps à envenimer la discussion.

Ce qui reste acquis, de l'aveu de tous, c'est qu'au lieu de nuire à l'unité de l'Eglise, saint Cyprien mieux que personne a montré sa nécessité et son heureuse influence. « Nul n'a plus fait que Cyprien pour établir dans l'Eglise l'autorité, » a dit un écrivain notoirement hostile [1]. C'est ce qu'a bien reconnu l'Eglise d'Afrique en conservant pour son évêque l'admiration la plus sincère et la plus constante. C'est ce qu'a récompensé aussi en lui l'Eglise catholique, qui, oublieuse des vivacités passagères de saint Cyprien et ne se souvenant que de son zèle, de ses mérites et de son glorieux martyre, l'a placé au nombre de ses plus grands docteurs.

Voir dans le P. de Smedt, *Dissertationes selectæ in primam ætatem Hist. Eccles.*, Paris, 1876, p. 236, la bibliographie du sujet. Ajouter Duchesne, *Origines chrétiennes*, et Delarochelle, *Revue d'hist. et de litt. relig.*, année 1896.

L'AMI DU CLERGÉ et les livres

Comptes rendus bibliographiques

Le péché d'incroyance, par le P. Badet, prêtre de l'Oratoire. — Un vol. in-12 de 360 p., 3 francs. — Paris, Briguet.

Marie et l'âme chrétienne, par le même. — Un vol. in-12 de 340 p., 3 francs. — Paris, Briguet.

Jésus et les femmes dans l'Evangile, par le même. — Un vol. in-12 de 320 p., 3 francs. — Paris, Briguet.

I. — Chaque siècle a eu ses incrédules. Le nôtre n'en a peut-être pas plus que ses devanciers. Seulement l'incroyance de nos jours affecte des allures plus scientifiques. Ce n'est plus la gausserie bruyante du moyen âge, ni la fièvre de débauche de la Renaissance, ni la raillerie légère du XVIIIe siècle. Non. Notre siècle veut se faire prendre au sérieux ; il ne veut plus se donner des airs de polisson qui gambade autour du sanctuaire ; il ne veut plus que l'on dise de lui, comme autrefois : Cherchez la femme. Il est bien trop orgueilleux pour cela, trop infatué de lui-même et de ses conquêtes dans le domaine de la science ; et c'est à coups de discus-

[1] Havet, *Revue des Deux Mondes*, 1er sept. 1885, p. 69.

sions d'apparence très scientifique, c'est sur des données scientifiques qu'il prétend fonder et étayer son incroyance. Les apologistes, les polémistes ont multiplié les réponses sur les points de détail. Nous ne croyons pas qu'aucun d'entre eux ait saisi l'incroyance moderne aussi vigoureusement que le fait le P. Badet ; c'est un corps à corps perpétuel. Nul n'a montré avec plus de force, avec une logique plus serrée et plus impitoyable, l'inanité radicale, principielle, de toutes les raisons intellectuelles alléguées contre la foi. Nul n'a mis en lumière plus intense et plus crue cette vérité, que la volonté humaine, « fixée dans une passion ou un intérêt, constitue réellement la seule barrière qui se dresse entre l'esprit de l'homme et la vérité chrétienne : l'obstacle écarté ou brisé, la lumière passe, la certitude se produit, la foi triomphe. »

Ce livre place certainement le P. Badet aux premiers rangs de nos écrivains ecclésiastiques. C'est un style où il y a peu pour la sentimentalité moderne, peu pour l'imagination : et quelle belle imagination cependant nous révèle le P. Badet dans sa saisissante et fulgurante allégorie du crabe (ch. IV) ! Mais c'est une imagination toujours contenue, toujours au service de la raison, au service d'une pensée souverainement maîtresse d'elle-même et qui entend devenir maîtresse d'autrui et qui dès le début empoigne son lecteur pour ne plus le lâcher que convaincu et confessant sa faute, la faute non pas de son intelligence mais de sa volonté :

« Si, dans un seul cas, l'incroyance pouvait se justifier et n'être pas un péché, jamais le divin Maître n'eût prononcé cette parole si décisive, si absolue : *Celui qui ne croira pas, sera condamné.* Sortie d'une telle bouche, une pareille menace ne saurait être vaine. En dépit des protestations de l'orgueil humain, elle aura son effet infailliblement. Elle se changera, quand se lèvera le jour des suprêmes justices, en une sentence inexorable, frappant sans appel tous ceux qui n'auront pas craint de refuser ou de retirer leur adhésion à l'Evangile. Il ne sera fait d'exception en faveur de personne. La malédiction atteindra tous les coupables, si haut qu'ils soient placés dans leur propre pensée ou dans celle des autres, si rassurés qu'ils se disent dans leur conscience. »

II et III. — *Jésus et les femmes, Marie et l'âme chrétienne :* nouvelles éditions d'ouvrages justement goûtés, où l'on étudiera, ici l'action de Marie sur l'âme humaine et sur le monde, action inséparable de celle de son Fils, action incessante et la plus haute que Dieu ait pu réserver à une créature, action que ces pages suaves et fortes nous montrent justifiée par sa mission providentielle et maternelle, par sa dignité incomparable, par ses privilèges, par ses vertus, par les principaux mystères de sa vie ; — et là, la femme telle qu'elle nous apparaît dans l'Evangile, tour à tour pardonnée, louée, reprise, bénie, consolée, dévouée, toujours analysée avec une sûreté qui pénètre jusqu'aux dernières fibres du cœur, avec une dignité de pensée et de sentiment qui bannit sévèrement toute flatterie de la sensibilité, avec une habileté supérieure à tirer du texte évangélique des applications pratiques : magnifique commentaire des récits de l'Evangile où le Sauveur apparaît en face de la femme. En conclusion, un admirable tableau de ce qu'a été, dans nos civilisations chrétiennes, « la femme née de l'Evangile. »

La réalité des apparitions démoniaques, par dom Bernard-Marie Maréchaux, bénédictin de la Congrégation olivétaine. — Un vol. in-12 de xxx-84 p., 1 fr. — Paris, Téqui.

Une manifestation diabolique (1890-1891) : *Etude de faits merveilleux,* par l'abbé Segaud, docteur en théologie. — Un vol. in-8 de 288 p., 4 fr. — Lyon, Vitte.

Le surnaturel et la science. *Le miracle,* par le Dr A. Goix. — In-8 de 112 p., 1 fr. — Paris, Bloud et Barral.

Les Francs-Maçons peints par eux-mêmes, par Léon de Génieu. — In-8 de 96 p., 1 fr. 50. — Paris, Bloud et Barral.

I. — Dom Maréchaux, cédant à de nombreuses instances, vient de réunir en volume les articles publiés par lui sur les apparitions démoniaques dans la savante *Revue du Monde invisible.*

Il les fait précéder d'une Introduction largement tracée, où il étudie, au point de vue scripturaire et théologique, la question des apparitions démoniaques. Il s'étend en particulier sur la réalité physique de l'apparition de Satan à Jésus-Christ au désert (contrairement à une très singulière assertion de M. Le Camus), apparition qui est le point de départ et comme le type de tous les assauts du diable contre les saints. Vient ensuite le récit de ces assauts, dont l'auteur relève le côté extérieur et sensible. Successivement nous voyons le diable aux prises avec saint Antoine, saint Martin, saint Benoît, saint Romuald, saint Dominique, saint François d'Assise, sainte Françoise Romaine, sainte Thérèse, saint Jean de Dieu, sainte Colette, saint Philippe de Néri, les vénérables Agnès de Langeac et Benoîte du Laus, le vénérable curé d'Ars, le saint homme de Tours, etc. C'est une évocation d'un intérêt palpitant. La conclusion qui s'impose, c'est que les apparitions démoniaques se présentent avec les caractères de faits historiques très authentiquement établis et indéniables aux yeux d'une critique sans parti pris.

II. — *Une manifestation diabolique* est une thèse pour le doctorat en théologie. L'auteur part de faits particuliers, très connus et indiscutés, pour poser ensuite des principes, discuter, juger, donner les caractères distinctifs du surnaturel absolu ou relatif, ou simplement de l'extraordinaire. — Ouvrage très utile par conséquent à tous ceux qui ont charge d'âmes. Des faits de ce genre, nous tenons à le dire en passant, sont beaucoup plus fréquents qu'on le croit généralement.

III. — La très remarquable étude du Dr Goix se divise en cinq chapitres qui forment deux parties bien distinctes. Dans la première, on donne la théorie du miracle, sa notion, sa possibilité, sa vérification (p. 5-45). — Dans la seconde, qui est menée avec une rare rigueur scientifique à travers une exposition palpitante d'intérêt, on étudie en particulier le miracle fondamental de notre foi, la Résurrection de Jésus-Christ : 1° la mort même de Jésus et les hypothèses proposées pour l'infirmer : vie latente (fakirs de l'Hindoustan), mort apparente (crucifiées jansénistes), mort simulée (arrêt volontaire des battements du cœur) ; 2° les apparitions de Jésus : réponse des Juifs, réponse des apôtres, hallucinations partielles et complètes (folie), hallucinations collectives, hallucinations véridiques (télépathie), matérialisations spirites (téléplastie). C'est avec toute la précision d'un spécialiste que l'auteur, se plaçant sur le terrain des sciences médicales et naturelles, renverse l'un après l'autre tous ces échafaudages d'explications fantastiques.

Conclusion : « ACCEPTER LE DON DE LA FOI, tel est le commandement de la raison mise en présence de la résurrection du Christ. » — « Le saint est le seul homme vraiment et totalement raisonnable. » *Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo prœdicatio nostra, inanis est et fides vestra.* (I Cor., XV, 14).

IV. — M. de Génieu tend le miroir aux francs-maçons, un miroir où chacun peut lire ce que la franc-maçonnerie fait en politique, le mystère dont elle s'enveloppe, ce qu'elle prétend faire de la religion, de la famille, de la propriété. C'est une brochure faite tout entière de documents ; et rien ne vaut l'éloquence des documents en pareille matière. Ce sera une mine féconde et indispensable pour nos journalistes catholiques et conférenciers populaires, et pour tous ceux qui ont, à quelque titre que ce soit, mission de faire du bien autour d'eux et d'éclairer les masses sur le fléau capital qui a accumulé déjà tant de ruines et qui nous en prépare tant d'autres !

Leçons d'Ecriture sainte. *Jésus-Christ, sa vie, son temps,* par le P. Leroy, S. J. — Un vol. in-12 de 302 p., 3 fr. — Paris, J. Briguet.

Le titre choisi par le P. Leroy déroute un peu le lecteur. Ce volume est, en effet, un recueil d'homélies prêchées au Gesù de Paris ; et c'est autre chose que l'on est habitué à lire sous ce titre un peu pompeux de « Leçons d'Ecriture sainte, » ou sous ce sous-titre : « Jésus-Christ, sa vie, son temps. » Après tout, la faute en est peut-être, non pas au P. Leroy, mais à tant de modernes professeurs d'Ecriture sainte qui nous ont accoutumés à chercher dans leurs « Leçons » tout, histoire, géographie, archéologie, morphologie, linguistique, sociologie, etc., tout, excepté l'Ecriture sainte elle-même et son interprétation simple, claire, traditionnelle. Il faut dire aussi que ce volume du P. Leroy n'est que le premier d'une série qui se continuera chaque année ; et

quand l'ouvrage sera complet et que les proportions en apparaîtront nettement à nos yeux, il est fort probable, en effet, que nous aurons une magnifique exposition évangélique, une large interprétation du Nouveau Testament expliqué par lui-même et par le rapprochement des textes, le vrai cours et la vraie « leçon d'Ecriture sainte » telle que l'entendaient les Pères.

Vous vous souvenez qu'au temps de La Bruyère, la plus grande nouveauté était d'entendre un prédicateur qui prêchât « l'Evangile. » C'est cette nouveauté-là qui est celle du P. Leroy et qui donne leur cachet distinctif aux dix « leçons » du présent volume : Dieu et l'argent, le pouvoir de la prière, Jésus maître de la mort, les Juifs rejetés, le Christianisme dernier mot du progrès, la foi et les intellectuels, Jésus et la pécheresse, le péché contre le Saint-Esprit, etc.

L'Histoire sainte en sermons, par l'abbé Maîtres de Labussière. — Un vol. in-16 de 252 p., 2 fr. — Lyon, Vitte.

Joseph fils de Jacob, figure de Jésus Fils de Dieu. Treize chromotypies de H. Knœfler, d'après les dessins de Madjera et Pessler. — In-quarto, cartonné 4 fr. — Ratisbonne, Pustet (édition française à Paris chez Lethielleux, à Bruges chez Beyaert-Storie).

Bethléem et Nazareth. Album de quinze gracieux tableaux de la Sainte Enfance, peints par Diefenbach. — In-quarto, 4 fr. — Ratisbonne, Pustet (édition française comme ci-dessus).

Biblia Pauperum. Images de l'Ancien et du Nouveau Testament, déssinées par le professeur J. Klein et le Fr. Max Schmalzl, rédemptoriste. — Grand in-8, 29 grandes compositions et 7 vignettes ornementées, 3 fr. 75. — Ratisbonne, Pustet.

I. — Mettre l'Histoire sainte en sermons, à une époque où on ne l'apprend plus à l'école, où l'on n'a guère le temps de l'apprendre au catéchisme, où bientôt, par conséquent, nos fidèles seront exposés à ne plus rien savoir d'Adam et d'Eve, du déluge, d'Abraham et de Jacob, de Moïse et des prophètes, de David et des destinées du peuple de Dieu : quelle heureuse idée! combien opportune et combien nécessaire! et quel dommage qu'elle n'ait pas été mieux réalisée! Que de fois déjà nous avons répété que l'Ancien Testament ne se comprend pas sans le Nouveau ; que dans les desseins de Dieu il n'était que la préparation, l'annonce, l'ébauche, l'aurore du Nouveau ; que, séparé du Nouveau, il nous apparait comme une série d'aventures sans signification possible, une énigme indéchiffrable, un corps sans âme; que Jésus-Christ est présent et doit être mis en lumière à chaque page de l'Ancien Testament, avec beaucoup plus d'éclat encore que Dieu lui-même à chaque page de la création!

Et voilà ce que l'on ne trouve pas, sinon de loin en loin, et dans une ombre à peine perceptible, à travers ces « sermons. » Et voilà ce que rien ne saurait remplacer, pas même les conclusions morales plus ou moins vagues que l'on essaie de dégager des récits sacrés. — Sauf cette réserve (mais on voit qu'elle est capitale), ces « sermons » offrent de l'histoire sainte un exposé agréable, clair et simple, et qui n'est pas dépourvu d'onction. A une prochaine édition le complément que nous jugeons absolument nécessaire.

II. — Que l'on ouvre par exemple l'album intitulé : *Joseph fils de Jacob, figure de Jésus Fils de Dieu.* Voilà une merveille d'art et d'intelligence du sens figuratif de l'Ecriture. Ces treize chromotypies du célèbre Knœfler, d'un coloris où la délicatesse le dispute à l'éclat, représentent l'histoire de Joseph et celle de Jésus : au premier plan, la scène biblique; au-dessous, la scène évangélique, et le verset génésiaque rapproché du verset évangélique qui l'éclaire de toute la lumière messianique; et ces deux versets eux-mêmes largement développés dans les deux pages de texte qui accompagnent chaque chromotypie, développés surtout avec onction, avec une onction pénétrante qui révèle le cœur d'un maître catéchiste (l'abbé Wittmann, curé de Champrougier).

III. — *Bethléem et Nazareth,* album de même format et de même perfection artistique, mais qui n'offre pas la même valeur doctrinale, puisqu'il n'y est pas question de l'Ancien Testament, et que l'on se borne à reproduire, avec quel charme divin! quelques-unes des scènes les plus aimées de l'Enfance du Sauveur. Au-dessous de chaque tableau, une poésie de l'abbé Hoornaert.

IV. — Nul artiste n'a mis cette concordance des deux testaments en plus pleine lumière théologique que le Fr. Schmalzl, dans ces gravures de la *Biblia pauperum* qui illustrent les éditions du Bréviaire de Ratisbonne. Ce sont ces gravures que l'on retrouvera réunies dans le présent *Album,* mais plus fines, dans un format agrandi, sur papier de luxe. C'est le plus beau plan d'Histoire sainte que l'on puisse rêver, le plus merveilleux tableau synoptique de tout l'ensemble de la religion, depuis la création jusqu'à l'Apocalypse. Au centre de chacune de ces gravures, un mystère du Nouveau Testament, et tout autour, en nombre variable, les figures de l'Ancien, tout le développement de l'économie divine de la Rédemption promise, annoncée, préfigurée et enfin consommée, tout un admirable plan d'enseignement religieux (le plan même de Dieu) qui surgit et se déroule sous vos yeux.

Les Saints. — *Saint Nicolas Ier*, par Jules Roy. — *Sainte Geneviève*, par Henri Lesêtre. — Volumes in-12 de 200 à 220 p., 2 fr. — Paris, Lecoffre.

Petite Bibliothèque édifiante : *Saint Jean-François Régis ; — Le Bon Larron*, par L. Masson. — Plaquettes in-12 de 32 p., 0 fr. 20. — Lyon, Vitte.

Onze Saints fondateurs d'Ordres religieux, in-18 de 102 p., 0 fr. 30. — *Quelques Saints et Saintes de France*, in-18 de 56 p., 0 fr. 20. — *Trois Saintes Reines de France*, 22 p., 0 fr. 15. — *Trois Saints novices de la Compagnie de Jésus*, 32 p., 0 fr. 20. — *Les Saints Apôtres et Evangélistes*, 94 p., 0 fr. 30. — *Les Saints Martyrs*, 24 p., 0 fr. 15. — *Quatre Saintes fondatrices*, 28 p., 0 fr. 15. — *Six jeunes Saintes et Martyres*, 48 p., 0 fr. 20. — *Quelques Saints Evêques des Gaules*, 40 p., 0 fr. 20. — Paris, J. Briguet.

La Légende dorée, par A. de Gériolles. — Un vol. in-4° de 192 p., illustré, 1 fr. 75 (fortes remises par nombre). — Lyon, Vitte.

Saint Antoine de Padoue, par le P. Léopold de Chérancé, capucin. — Un vol. in-18 de 240 p., illustré, 1 fr. — Lyon, Vitte.

Un Apôtre. *Vie du P. Emile Saladin, des Missions Etrangères de Paris*, par le chanoine Guers. — Un vol. in-8 de 310 p., 4 fr. — Paris, Bloud et Barral.

La vénérable sœur Benoîte, par l'abbé Juge. — Un vol. in-12 de 392 p., illustré de nombreuses gravures, 3 fr. — Lyon, Vitte.

Les gloires de la Terre Sainte, par M. Sodar de Vaulx. — 2 vol. in-12 de 310 et 350 p., 6 fr. — Paris, Bloud et Barral.

I. — La collection *Les Saints* poursuit le cours de ses succès. Saint Nicolas Ier est l'une des figures les plus énergiques de la dynastie pontificale. Il est l'un des cinq ou six papes du moyen âge qui, ayant le profond sentiment de recueillir dans l'héritage de Pierre le devoir de guider l'Eglise universelle, ont exercé avec le plus de force leurs droits de primauté ; et c'est peut-être le pape qui a fait l'effort le plus vigoureux (précisément parce qu'il était un des premiers) pour affranchir de toute subordination à l'égard des princes et de toute compromission avec le siècle la suprême magistrature de l'Eglise. Malheureusement (et c'est ici l'occasion de vérifier une fois de plus que du mensonge il reste toujours quelque chose), il demeure, même aux yeux de nombre de catholiques, accablé du reproche affligeant d'avoir

fondé son gouvernement sur une œuvre de mensonge, sur des documents fabriqués, appelés Fausses Décrétales, c'est-à-dire sur des décisions papales qui ne viennent pas des papes auxquels l'auteur de ce recueil les attribue, ou qui ne sont pas reproduites dans leurs formes authentiques, ou qui sont entièrement fabriquées. C'est de ce reproche que M. Jules Roy, professeur à l'Ecole des Chartes et à l'Ecole des Hautes-Etudes, justifie Nicolas I^er^, en montrant qu'il a fait constamment dériver sa doctrine d'une origine antique et certaine, même dans les cas où il est d'accord avec le recueil des Fausses Décrétales. En tout ce qui touche la liberté et l'indépendance de l'Eglise ainsi que la primauté de son chef, les Fausses Décrétales n'ont rien changé à ce qui était l'essence même de la discipline ecclésiastique : elles n'étaient que l'expression de doctrines qui se manifestent dans une tradition ininterrompue. — Après quarante merveilleuses pages d'introduction exposant la situation de l'Eglise lors de l'élection de Nicolas I^er^ (858), l'ouvrage se divise en deux parties : 1° l'histoire même du pontificat ; et 2° synthèse doctrinale des idées de Nicolas I^er^ sur la papauté, sur son triple pouvoir législatif, judiciaire, exécutif, sur les rapports entre les deux puissances ; puis deux appendices sur les sources de ces doctrines et sur le jugement des causes des évêques avant ce pape.

— La vie de sainte Geneviève a été écrite en latin, dix-huit ans après sa mort, par un biographe dont le nom est resté inconnu, probablement un clerc de l'Eglise de Paris. C'est la principale, et, à vrai dire, la seule source d'informations détaillées que nous possédions sur la sainte. Des savants allemands ne pouvaient manquer d'en attaquer l'authenticité ; mais M. Duchesne l'a victorieusement défendue et établie de façon désormais irréfutable. Mais, avoir des documents certains n'est pas tout : il faut les vulgariser. Et c'est ce que vient de faire, avec un goût égal à sa science, M. l'abbé Lesêtre, curé de Saint-Etienne-du-Mont. Placé par la Providence auprès du tombeau de la sainte Patronne de Paris, témoin quotidien du pieux empressement avec lequel le peuple y vient prier, et confident des faveurs incessantes qu'il y obtient, nul n'était mieux qualifié pour présenter au public lettré la vie de sainte Geneviève. Grâce à lui, beaucoup sauront désormais que sainte Geneviève n'a pas été seulement une jeune bergère un beau jour inspirée de Dieu, un météore en un jour d'orage, mais qu'elle a été mêlée à la vie publique de Paris jusqu'à un âge extrêmement avancé. On goûtera surtout l'étude ingénieusement conduite des rapports de sainte Geneviève et de sainte Clotilde, qui font assister une fois de plus à la formation religieuse et catholique de la nation française.

II. — Deux nouvelles biographies à signaler dans la « Petite Bibliothèque édifiante, » si coquette, si pimpante avec sa couverture historiée et ses arabesques aux marges de ses feuillets : *Saint François Régis*, l'apôtre du Vivarais, l'une des vies apostoliques les plus effrayantes de labeurs et d'austérités que l'on puisse méditer ; — et le *Bon Larron*, sous le patronage de qui tant de gens aujourd'hui doivent éprouver le besoin de se mettre.

III. — Ce serait à se demander si l'hagiographie a jamais pris chez nous un développement comparable à celui que nous lui voyons aujourd'hui. Et c'est là encore un excellent signe des temps. La nouvelle collection Briguet sera la bienvenue dans les milieux populaires et scolaires. En quelques pages précises, on y trouvera des notions biographiques suffisantes sur quelques-uns des saints qui doivent nous intéresser davantage : sur les apôtres, sur les apôtres des Gaules en particulier (saint Denys, saint Martial, saint Irénée, saint Pothin, saint Loup, saint Martin, saint Remi, saint Hilaire, saint Germain d'Auxerre), sur les grands fondateurs d'Ordres (saint Dominique et saint François, saint Benoit, saint Ignace, saint Alphonse, saint Vincent de Paul, saint Jean de Dieu, etc.), sur quelques grandes fondatrices (sainte Claire, sainte Thérèse, sainte Jeanne de Chantal, sainte Angèle), sur les trois jeunes Saints de la Compagnie de Jésus (saint Louis de Gonzague, saint Stanislas Kostka, saint Jean Berchmans), sur les martyrs et les martyres enfants (saint Symphorien, les sept Frères, sainte Symphorose, sainte Catherine, sainte Agnès, sainte Cécile, sainte Eulalie, etc.), etc.

IV. — Quelle heureuse idée aussi l'on a eue de nous donner cette nouvelle édition, vulgarisée, de la *Légende dorée !* La *Légende dorée*, écrite au XIII^e^ siècle par un prélat italien, Jacques de Voragine, s'intitulait d'abord tout simplement *Légende des saints ;* c'est l'enthousiasme des masses qui l'appela ensuite la *Légende d'or*, puis définitivement *Légende dorée*. La *Légende dorée* fut vraiment le livre de chevet du moyen âge ; elle pénétrait partout, dans les cloîtres, dans les châteaux, jusqu'aux veillées de village, où quelque clerc en lisait et en commentait les chapitres à son auditoire enthousiaste ; elle était d'un attrait irrésistible pour ces âmes simples, croyantes, éprises de la sublimité des martyrs, émerveillées des miracles des saints, toujours en liesse à la vue des déconvenues et des humiliations du diable.

De la présente édition on a élagué les répétitions, les faits du Nouveau Testament suffisamment connus par ailleurs, des libertés d'expression qui ne seraient plus de mise dans un livre destiné au jeune âge. Pour le reste on a respecté, autant que possible, la pensée et la forme du texte primitif ; et ces quarante ou quarante-cinq légendes sont charmantes, avec leurs grandes illustrations hors texte, aussi naïves et aussi simples que la légende elle-même.

V. — Une Vie populaire de *saint Antoine de Padoue*, agréablement illustrée, d'un bon marché extrême, avec un bon chapitre final sur les événements de Toulon et le Pain de saint Antoine, est assurée d'un accueil universel. Et quand nous disons « populaire, » cela ne veut nullement dire que cette Vie soit dépourvue de science et de critique ; bien au contraire : on n'aura qu'à lire l'indication des sources et la bibliographie du sujet, en tête du présent volume ; ou mieux, on n'aura qu'à se souvenir qu'il est l'œuvre d'un religieux Capucin, qu'il a été écrit par conséquent avec la conscience d'un frère de saint Antoine, avec une conscience faite de foi, de respect, de dévotion, d'amour. Et quand il s'agit d'hagiographie, cette conscience-là peut bien sembler aussi sûre, aussi éclairée que toute la critique du monde.

VI. — Tous les missionnaires sont des apôtres, et tous des héros ; et de tous la biographie mériterait d'être célébrée dans les fastes de l'Eglise et de l'histoire de la civilisation. Mais, sur ce fond commun d'héroïsme, quelques figures se détachent, plus grandioses que les autres ; et quiconque ouvrira la Vie du P. Saladin, s'écriera qu'il a sous les yeux une de ces figures-là. Le P. Saladin restera dans l'histoire comme un des fondateurs de l'Eglise au Siam ; et sa biographie est une source précieuse pour tous ceux qui s'intéressent à l'avenir de l'influence française en Indo-Chine. — Inutile de rappeler à nos lecteurs qu'ils retrouveront ici la mâle rondeur et la vigueur toute militaire qui caractérisent le style de l'abbé Guers, notre ancien aumônier militaire de l'armée du Rhin.

VII. — Sœur Benoite, du Tiers Ordre de Saint-Dominique, au XVII^e^ siècle, fut la fondatrice du célèbre pèlerinage de Notre-Dame du Laus (près Gap), qui chaque année attire plus de 80,000 pèlerins. « Je ne sais, écrit Mgr Berthet, évêque de Gap, en tête de cette biographie, je ne sais si dans l'histoire de l'Eglise il y a une vie marquée d'un surnaturel si constant, si multiplié et si étonnant... Peu habitués que nous sommes de nos jours à cette atmosphère si exclusivement divine, on se trouve comme surpris et embarrassé dans son jugement. Mais... on est bien obligé d'avouer que tout porte l'empreinte de la plus exacte vérité et de la plus parfaite authenticité. C'est au grand jour et non point dans l'ombre que s'est passée cette vie ; des foules innombrables en ont été témoins. Pendant cinquante-quatre ans sans discontinuer, chacun a pu en constater la réalité. » Pendant cinquante-quatre ans en effet, cette pauvre bergère a été favorisée des apparitions de la sainte Vierge et a vécu dans l'intimité des anges ; elle en a reçu des avis et des ordres, pour elle-même et pour toutes sortes de personnes, sans distinction de rang ni de fortune ; elle a ramené quantité de pécheurs à Dieu et morigéné les directeurs des âmes ; elle a lu dans le secret des consciences et dans le secret de l'avenir, et prédit longtemps à l'avance les événements les plus imprévus. Et c'est par millions que se comptent les témoins de cette vie extraordinaire et de l'origine du pèlerinage. — La cause de la Servante de Dieu a été introduite en 1871. Espérons que ce travail, le dernier qui soit sorti de la plume de l'abbé Juge, écrit avec autant de simplicité et d'amour que d'exactitude et de sens critique, trouvera une rapide diffusion et intéressera nombre d'âmes chrétiennes au succès d'une cause si précieuse pour notre pays.

VIII. — Dans les *Gloires de la Terre sainte*, ou *Histoire de ses héros, de ses martyrs et de ses pèlerins*, vous trouverez l'histoire des établissements franciscains en Terre-Sainte depuis le jour où saint François lui-même fixa ce champ d'action à ses fils, c'est-à-dire, en somme, toute l'histoire du catholicisme en Terre-Sainte pendant les longs siècles où les Franciscains furent seuls à supporter le poids du jour et de la chaleur, une moisson incomparable de dévouements ignorés, d'héroïsmes obscurs, d'œuvres de charité, le tout conté dans une langue généreuse et chevaleresque, digne du sujet. C'est une chevauchée enthousiaste à travers les siècles, une vraie croisade, que feront, à la suite de l'auteur, tous ceux qui aiment la Terre-Sainte.

Les grands saints de France et leurs amis, par Ch. d'Héricault. — Un vol. in 8 de XII-330 p., 4 fr. — Paris, Bloud et Barral.

Voici un des livres les plus aimables, les plus suaves que nous ayons lus ; et combien plus suave le trouve-t-on encore, quand on songe que c'est le chant du cygne et que M. d'Héricault vient d'être enlevé à la littérature catholique ! M. d'Héricault avait pensé d'abord à intituler son livre : *La douceur du Christ ;* mais ce titre, qui manque au frontispice, n'en exprime pas moins le parfum qui se dégage de chacune de ces pages. La douceur est l'une des Béatitudes, la fleur de l'humilité et de la charité, la fleur qui rayonne au front de toutes les perfections, naturelles ou surnaturelles. N'a-t-on pas remarqué que les arts montent vers la perfection à mesure qu'ils s'élèvent vers la douceur ? Suivez un peu l'histoire de la peinture, des sombres prédécesseurs de Cimabué à Raphaël ; et pour Cimabué lui-même, son génie, nous dit un vieil historien, se révéla surtout au portrait de saint François d'Assise, parce que le peintre y avait montré « un peu plus de bonté. »

Cette douceur qui mène l'art vers les hauteurs, c'est elle aussi qui y mène nos âmes ; et c'est la douceur du Christ. C'est elle encore qui a fait monter l'humanité, la France tout particulièrement, vers la civilisation. Et cette douceur a brillé chez les saints de tous les pays, sous toutes les latitudes : M. d'Héricault le sait mieux que personne, lui qui naguère ouvrait d'une main si pieuse et avec une si respectueuse curiosité le cœur des mères des saints, le cœur des grands fondateurs d'Ordres religieux, pour y contempler les plus pures effusions de l'amour, les tendresses naïves et profondes de ces âmes.

Mais ne peut-il pas sembler que cette douceur a dû fleurir surtout sur notre sol, et que cette âme gentille et douce, généreuse, crédule à la tendresse, facile au dévouement, emportée vers l'apostolat, aisément chevaleresque et heureuse d'être utile, — ne semble-t-il pas que cette âme, qui est l'âme même de la France, a dû donner une nuance personnelle à la charité qui est la vie de toute la chrétienté ?

Nos saints de France ont été des saints aimants, tout pénétrés de la « douceur du Christ ; » et c'est une grâce de suivre l'épanouissement de cette douceur à travers les pages de M. d'Héricault : sous les Mérovingiens, au temps du bon roi Gontran, au VII^e siècle, « le siècle des évêques, » saint Amand, saint Eloi, saint Ouen, saint Aubert, etc., — sous les Carlovingiens, les amis de Charlemagne, l'amitié guerrière transfigurée par le christianisme ; — au moyen âge, saint Bernard, saint Louis, saint Anthelme de Belley ; — dans les temps modernes, saint François de Sales, sainte Jeanne de Chantal, saint Vincent de Paul, saint Jean-François Régis, etc.

Fourvière, *Poème religieux*, par Ferris de Gersac. — Plaquette in-16 de 32 p., 0 fr. 50. — Lyon, Vitte.

Notre-Dame de Fourvière, par Pierre Dupont. — Plaquette de 8 p., 0 fr. 25. — Lyon, Vitte.

La foi et la plus tendre piété ont inspiré ce poème, où l'on trouvera, en vers élégants et sobres, l'histoire du plateau et de la Basilique de Fourvière, depuis les origines romaines, où le Forum

dominant la colline,
Ecrasait Lugdunum d'un joug marmoréen ;

— depuis les premières traces historiques du sanctuaire de Marie (au IX^e siècle) :

Huit siècles ont rongé le Forum, qui s'écroule !
Marie est seule alors sur le sommet conquis :
Bien simple, son palais !...
Un toit sur quatre murs, l'autel dans une niche,
Une porte d'étable, et c'est tout...

— jusqu'aux splendeurs de la nouvelle Basilique :

Au milieu des éclairs d'un brillant nimbe d'or,
La Reine paraît : c'est Marie !

S. E. le cardinal archevêque de Lyon a accepté la dédicace de ce poème et béni l'auteur.

II. — Réédition de la gracieuse poésie que le célèbre chansonnier lyonnais consacrait, il y a plus de cinquante ans, à la gloire et à l'amour de sa patronne.

Science et Religion. *Etudes pour le temps présent.* — Vingt-sept volumes in-12 de 64 p., 0 fr. 60. — Paris, Bloud et Barral.

La collection *Science et Religion* se poursuit avec une rapidité dont s'applaudissent tous les amis de la « science » et de la « religion. » Vingt-sept nouveaux opuscules viennent de paraître. Voilà bien la forme d'apologétique qu'il fallait à nos contemporains. Que de fois nous avons été tentés de nous impatienter devant ces questions d'honnêtes lecteurs qui nous demandent un « petit manuel d'apologétique, court et précis, répondant de façon suffisante aux objections et difficultés de la science moderne ! » Eh ! mon Dieu, la science incroyante se porte partout, nous attaque partout, sur tous les terrains, philosophique, scripturaire, patristique, médical, astronomique, géologique, social, historique, etc. Comment en quelques centaines de pages répondre à tant d'adversaires ? D'autant plus qu'en notre pauvre cervelle humaine, toute démantelée par le voisinage de quantité de passions envahissantes, l'erreur ou l'objection pénètre avec une tout autre facilité que la vérité.

La marine moderne a créé ses sous-marins imperceptibles et ses petits torpilleurs capables de faire sauter les pesants et redoutables cuirassés. Voilà longtemps que la littérature légère lance ses torpilles contre les œuvres imposantes de nos théologiens et de nos docteurs. A nous de retourner contre elle ses propres armes. Contre un ennemi sans cesse mobile, fuyant, insaisissable, il faut des troupes légères, alertes à débrouiller une situation, à éclairer le maquis où se dérobe l'attaque, à frapper au point vulnérable. Et c'est ce que font à merveille ces charmants petits volumes auxquels le public studieux a réservé un accueil qui a dépassé toutes les espérances.

De pareilles études ne s'analysent pas. Les titres d'ailleurs et le nom des auteurs parlent d'eux-mêmes. *Qu'est-ce que l'Ecriture Sainte ?* existence et théorie de l'inspiration, par le P. Calmes, qui nous donnait déjà, l'an dernier, dans la même collection, un admirable résumé de la question de l'origine des Evangiles (*Comment se sont formés les Evangiles*). — *De la prospérité comparée des nations catholiques et des nations protestantes*, au triple point de vue économique, moral et social, par le P. Flamérion, S. J. (réfutation du méchant opuscule de Laveleye, réédité l'an dernier : *L'Avenir des peuples catholiques.* Un de nos lecteurs nous avait demandé d'écrire cette réfutation dans l'*Ami du Clergé :* le voilà servi à souhait, et beaucoup d'autres avec lui). — *La connaissance du Beau* (sa définition, application aux beautés de la nature), par M. Gaborit, l'auteur si souvent cité ici du *Beau dans la nature et dans l'art.* — *L'Art et la Morale,* par le P. Sertillanges, dominicain : grave problème, que les lecteurs de la *Revue Thomiste* seront heureux de relire ici, traité avec la rare plénitude de sens esthétique et de sens théologique qui distingue l'auteur. — *La Sorcellerie,* par J. Bertrand : étude de la magie noire et examen des questions connexes (bilocation, bicorporéité, répercussion, etc.), avec indication des solutions actuellement possibles.

Le diable dans l'hypnotisme, par le docteur Hélot, l'auteur universellement connu de *Névroses et possessions diaboliques (Ami,* 1897, p. 1100). Ce docteur

Hélot, dans un précédent opuscule de cette même collection, avait prouvé que l' « hypnotisme franc » n'est qu'un hypnotisme incomplet et tronqué, artificiellement composé de phénomènes choisis et séparés (pour les besoins de la cause) d'autres phénomènes transcendants. Des polémiques récentes l'amènent à préciser mieux encore cette fois ; et il établit très carrément que *l'hypnotisme est intrinsèquement mauvais*, en prouvant que 1° il est contraire à l'ordre divin qu'il tend à renverser ; 2° que le diable seul peut être l'auteur des phénomènes hypnotiques ; 3° que l'hypnotisme est une évocation au moins implicite du démon. Il déclare d'ailleurs ne faire un crime à personne de son opinion, d'autant moins que lui-même a longtemps partagé l'opinion mitigée sur l'innocuité relative de l'hypnotisme, et qu'il a mis près de quinze ans, en plusieurs étapes, à se former une opinion contraire. Les lecteurs de *Névroses* savent quelles garanties de science et d'orthodoxie il nous offre, et qu'il a été appelé comme expert et témoin dans près d'une centaine d'exorcismes, ce qui lui a permis de se convaincre des rapports très intimes que présentent les possessions certaines avec les phénomènes de l'hypnose. — *L'hypnotisme et la stigmatisation*, par le docteur Imbert-Gourbeyre, professeur à l'Ecole de médecine de Clermont-Ferrand : encore un des noms les plus illustres de la médecine contemporaine (nous en avons longuement entretenu nos lecteurs en 1894). Il établit ici, contre quelques catholiques, que les faux stigmates de l'hypnotisme ne peuvent s'expliquer naturellement. Et il conclut victorieusement que ces phénomènes ne sont nullement comparables aux stigmates d'origine divine dont ils ne sont que la contrefaçon diabolique.

Ce que le christianisme a fait pour la femme, par Gabriel d'Azamruja : un des chapitres les plus curieux de l'apologétique sociale de l'Eglise, et la plus fine critique du féminisme contemporain. Tous les lecteurs de l'*Univers* connaissent d'ailleurs la verve éblouissante et la belle humeur toujours pétillante de G. d'Azambuja. — *Les ressorts de la volonté et le libre arbitre*, par M. Domet de Vorges, ancien ministre plénipotentiaire, un de nos néo-scolastiques les plus en vue. — *Pratique de la liberté de conscience* dans nos sociétés contemporaines (césarisme et rationalisme ; rapports de l'Eglise et de l'Etat : la religion d'Etat, les concordats, le droit commun ; l'Amérique), par l'abbé Canet, l'auteur vraiment « classique, » toujours consulté pour ces délicates questions, qui ont été la méditation de toute sa vie. — *La franc-maçonnerie contre la liberté*, par François Veuillot : que peut-il y avoir de commun entre la franc-maçonnerie et la liberté ? et quel nuage imperméable l'ignorance libre-penseuse a donc épandu devant les yeux des hommes d'aujourd'hui, pour qu'il soit toujours nécessaire de leur mettre en lumière une incompatibilité aussi évidente ! — *Les théories modernes de la criminalité*, par le docteur Delassus, professeur à la Faculté libre de médecine de Lille : exposé et discussion vigoureuse des théories de Lombroso : caractères anatomiques, physiologiques, physionomiques, intellectuels, passionnels, religieux, du criminel aux différents âges de la vie et aux diverses époques de la civilisation. — *La faillite du matérialisme*, par P. Courbet, ancien élève de l'Ecole polytechnique. Trois volumes : le premier consacré à l'historique de la question, de Lucrèce au cinétisme de Hirn et aux anneaux tourbillons de sir William Thomson ; les deux autres, discussion serrée des hypothèses relatives au mouvement des atomes, au cinétisme des gaz, à la thermodynamique, à l'éther, à l'attraction et gravitation universelle, etc.

Le Globe terrestre, trois volumes : I. *La formation de l'écorce terrestre;* II. *La nature des mouvements de l'écorce terrestre ;* III. *La destinée de la terre ferme et la durée des temps géologiques*, par A. de Lapparent, membre de l'Institut, professeur à l'Ecole libre des Hautes-Etudes, l'éminent géologue dont la science n'a d'égale que la modestie, l'honneur de nos Congrès scientifiques internationaux trisannuels, une de nos plus pures gloires chrétiennes, qui, des profondeurs de l'écorce terrestre et des calculs en apparence les plus arides, sait faire jaillir toute la poésie et toute la foi de son âme. — *Comment peut finir l'univers, d'après la science et d'après la Bible*, par C. de Kirwan : question très à l'ordre du jour ; l'hiver dernier, quantité d'instituteurs, improvisés conférenciers sur ordre supérieur, ont débité là-dessus à vos ouailles, avec projections lumineuses à l'appui, des sornettes où le blasphème allait de pair avec l'absurde. — *Le levier d'Archimède ou la mécanique céleste et le céleste mécanicien*, par le P. Ortolan, deux volumes : questions les plus élevées de la mécanique céleste. Après Archimède, on entend Leibnitz et Bernoulli, Pascal et Newton, puis les Modernes, Laplace, Faye, Wolf, Hirn, etc. ; et avec tous, on entend dans la création la voix de Dieu : *Et dixi omnibus his quœ circumstant fores carnis meœ : Dixistis mihi de Deo meo, quod vos non estis ; dicite mihi de illo aliquid ! Et exclamaverunt voce magna :* Ipse fecit nos ! » (S. Augustin, *Conf.*, x, 6, 3).

L'éducation chrétienne de la démocratie, par l'abbé Calippe : éducation par la science ? par le socialisme ? ou par la foi ? Tous les lecteurs de la vaillante *Démocratie chrétienne* de Lille savent avec quelle science théologique et quelle dialectique impeccable l'abbé Calippe conduit ses déductions. — *Les hommes de France à Lourdes* (souvenirs du pèlerinage national d'hommes du 17 au 21 avril 1899), par François Veuillot : ne pensez-vous pas que des manifestations de ce genre doivent être un facteur des plus importants dans l'éducation d'une démocratie comme la nôtre ? — *Les confréries musulmanes*, par le P. Louis Petit, supérieur des Augustins de l'Assomption à Kadi-Keuy (Constantinople) : aux politiciens qui rêvent de faire l'éducation du mahométisme et de le placer sous le protectorat de la France, le P. Petit apprendra ce que c'est que l'esprit musulman, tel que les confréries nous le montrent en action. La question n'est d'ailleurs pas neuve pour nos lecteurs, qui en ont lu un exposé ici-même (1898, p. 984-986). — *Que l'orgueil de l'esprit est le grand écueil de la foi*, par l'abbé Frémont : vérité que l'on ne saurait trop rappeler et que M. Frémont illustre à l'aide de trois lamentables exemples : Théodore Jouffroy, Lamennais, Ernest Renan. — *La religion catholique peut-elle être une science ?* par le même. — *La révélation devant la raison*, par F. Verdier, supérieur du grand séminaire de Montpellier. L'antinomie de la science et de la foi, de la raison et de la révélation, est la grande erreur de ce siècle démolisseur : aussi le Concile du Vatican a-t-il placé le dogme de leur harmonie nécessaire à la base même de son édifice de restauration, et il ne faut donc pas se lasser de mettre dans l'éclat le plus évident cette vérité, que « la doctrine du Christ est le soleil d'où partent et où convergent tous les rayons de lumière. »

Discours de Mgr Berteaud, évêque de Tulle. — 1 vol. in-8 de xxvii-346 p., 5 fr., *franco* 5 fr. 50. — Paris, Bloud et Barral.

Tous ceux qui ont dévoré, il y a deux ans, la *Vie* de Mgr Berteaud, réclamaient avec ardeur la publication de ses discours, ou du moins de ce qu'il avait été possible de cueillir au vol dans les merveilleuses improvisations de l'évêque de Tulle. Car on sait que Mgr Berteaud n'a jamais écrit. Il s'abandonnait toujours entièrement à l'inspiration du moment. Il n'a jamais préparé un discours, au sens vulgaire du mot ; et, sans doute, il n'aurait pu le faire. L'idéal qu'il s'était formé de son devoir pastoral, « chanter le Verbe, » excluait toute composition oratoire et tout travail de préparation prochaine. « Quand l'évêque parle, disait-il, c'est un père qui s'entretient avec ses enfants. L'évêque est la bouche du Verbe. Sa lèvre doit toujours être prête et docile aux insinuations du Verbe. Il vit dans la lumière, sa pensée n'est occupée que de la vérité que Jésus-Christ a enseignée. Dès que les fidèles s'approchent de lui, il faut qu'il parle, qu'il chante le Verbe et qu'on l'écoute. »

Ainsi faisait-il. Toute sa vie n'a été qu'un même discours, un grand discours des magnificences de l'amour de Dieu. Il parlait de l'abondance de l'esprit, d'un esprit qui s'épanchait en toute occasion et sans effort parce qu'il était sans cesse alimenté par l'étude et la méditation. Il y a certainement peu d'exemples d'une pensée aussi constamment élevée, aussi totalement pénétrée de lumière, et de lumière surnaturelle. Toute sa vie n'a été qu'une contemplation habituelle de la vérité de Dieu et de la beauté de ses œuvres. « Ce monde, a dit saint Paul, est un système de choses invisibles manifestées visiblement ; » et de Maistre ajoute : « Tout se rapporte, dans ce monde que nous voyons, à un autre monde que nous ne voyons pas. » Voilà le fond de la conception que l'évêque de Tulle se faisait de la nature et de l'histoire. Tout y est pénétré de la pensée de Dieu, de ses desseins et des vérités nécessaires à la vie des âmes ; et tout y est transparent aux regards de la foi. Le Verbe

projette sur toutes choses un reflet divin : tous les êtres, tous les éléments, tous les phénomènes de la nature sont « les syllabes d'or du poème immortel que le Verbe de Dieu chante dans la création à la gloire de son Père. » Et l'histoire aussi est un poème divin : tout y est ordonné pour la gloire de Dieu, pour le triomphe de son Eglise et le salut des âmes.

Cette éloquence ne vieillira peut-être pas. Alors que tant de voix qui se croyaient, il y a trente ou quarante ans, appelées à embraser le monde, se sont éteintes et ne nous ont laissé que cendre inerte, la grande voix de l'évêque de Tulle vibre comme au premier jour, vibre de tout l'éclat et de la nouveauté du Verbe et de son Ecriture inspirée. On n'a pu en recueillir que des fragments, des ruines, semble-t-il ; mais ce sont des ruines immortelles. On n'y trouvera pas l'unité classique des discours académiques, cette unité superficielle et souvent factice qu'offre le premier château de cartes venu, mais toujours l'unité réelle et profonde, fruit de la pensée une qui ne cesse d'animer l'orateur, pensée une et infiniment variée, dont on reconnaît l'inspiration à travers les sujets les plus divers et devant les auditoires les plus dissemblables, dans un Carmel ou devant des enfants, à Paris ou à Rome, à Saint-Louis-des-Français ou au Colisée, pour une première communion ou pour une bénédiction nuptiale, sur saint Martin ou sur saint Hilaire, sur l'infaillibilité du pape ou sur la mission de l'évêque, pour une bénédiction de drapeau ou pour une inauguration de pèlerinage. Chacun de ces discours (il y en a une vingtaine) est précédé d'une notice qui le replace dans son cadre et supplée aux lacunes inévitables du texte reproduit.

Béatitudes. *Les cœurs détachés. Les doux et humbles*, par l'abbé Henry Bolo. — Un vol. in-12 de 317 p., 2 fr. 50. — Paris, Haton.

Les *Béatitudes* de M. Bolo font suite à sa *Philosophie de l'homme heureux*, que nous avons analysée ici en 1898 (p. 676). Il envisage dans les béatitudes évangéliques, non pas seulement le code de nos devoirs, la promulgation de certaines vertus caractéristiques du christianisme, absolument inconnues du monde païen et fort peu vulgarisées chez les Juifs, — non pas seulement encore la promesse du bonheur du ciel. Tout cela est sans doute dans les béatitudes.

Mais ce n'est pas tout. Il n'est pas douteux non plus que Dieu a voulu que nous fussions, grâce à cette législation nouvelle, plus heureux dès cette vie. Il y a, dans les béatitudes, des promesses *(Ils posséderont la terre... Ils seront consolés... Ils seront rassasiés de justice)* qui ne se rapportent pas exclusivement à des joies éternelles et qui appellent une réalisation partielle et proportionnée dès cette vie. Et chaque béatitude a pour commencement, on pourrait dire pour base, un bonheur très présent : *Beati... beati estis.*

C'est qu'en effet tout obstacle au bonheur réside pour nous dans la matière ; la matière est toujours pour nous une source de souffrance, qu'il s'agisse de la matière étrangère au milieu de laquelle nous vivons, ou de la matière corporelle dont nous sommes composés. S'affranchir donc, se détacher de la matière, c'est l'unique moyen pour nous d'atteindre le bonheur ici-bas ; et c'est à ce détachement que tendent les béatitudes. *Bienheureux les pauvres par l'esprit*, c'est le détachement des biens terrestres. *Bienheureux les cœurs purs*, c'est le second degré du détachement, le renoncement plus ou moins absolu à la vie matérielle des sens, aux instincts passionnels qui troublent et qui corrompent. De ce double renoncement, de ces deux béatitudes fondamentales découlent les six autres.

Les béatitudes sont le sommet de l'Evangile, le point central de l'enseignement de Jésus-Christ. Tout, dans l'Evangile, converge vers les béatitudes. Tout, dans l'Evangile, miracles et discours, n'est que la mise en œuvre ou la mise en lumière des béatitudes. Aussi M. Bolo en fait-il le centre d'un exposé complet de la doctrine évangélique, un commentaire perpétuel de l'Evangile. Ce premier volume, comme l'indique le sous-titre, n'étudie encore que deux béatitudes, celle des pauvres et celle des doux, que l'on appelle aussi la béatitude des humbles, la douceur n'étant que l'humilité prise en sa forme extérieure, le parfum de l'humilité, la posture, la physionomie, la manière d'être de ceux qui ont un cœur humble. C'est un traité complet de détachement et de douceur, resplendissant de textes scripturaires, éclairé de toutes les lumières que l'Evangile répand sur ces deux vertus, éclairé aussi par l'exemple et les enseignements des deux saints qui en ont été les plus achevés modèles, saint François d'Assise et saint François de Sales.

L'éducation des jeunes filles. — Instructions, avis, conseils, d'après Mme de Maintenon, par le P. Libercier. — Un vol. in-12 de xx-348 p., 3 francs. — Paris, Téqui.

Le jeune homme chrétien à l'école des saints, d'après le P. Berthier, missionnaire de la Salette. — Un vol. in-16 de 286 p., 1 fr. 50. — Paris, Haton.

Annales de la première communion et de la persévérance, sous la direction de l'abbé Pradal. — Seizième année. — Un vol. in-8 de 528 p., 5 francs. — Paris, Haton.

La Mission. *Avis relatifs à la mission.* — Tract de 32 p., in 12, 0 fr. 10. — Paris, Lethielleux.

Le catholicisme en quatre chapitres, par l'abbé Laherrère. — Tract in-18 de 62 p., 0 fr. 15. — Paris, Briguet.

Portrait du vrai chrétien, par l'abé J.-M. L. — **La confiance en Dieu,** par le même. — Tracts in-32 de 64 p., 0 f. 10. — Lyon, Vitte.

La Famille selon les Livres Saints, par le P. Clair, dominicain. — In-32 de 226 pages, 0 f. 50, *franco* 0 f. 65. — Paris, Maison de la Bonne Presse.

I. — Le nouvel ouvrage du P. Libercier peut revendiquer les suffrages flatteurs qu'ont obtenus déjà ses deux précédents opuscules, dont il n'est que la suite et le complément *(Les religieuses enseignantes*, et *En entrant dans le monde)*. Madame de Maintenon nous a laissé l'un des plus grands styles du XVIIe siècle. Elle ne parlait jamais que pour dire quelque chose ; et l'on est émerveillé, en lisant ces pages, de la multitude de remarques pénétrantes et de conseils pressants qu'elle prodigue sur tous les sujets qui touchent à la formation complète, religieuse, morale, intellectuelle, « honnête » d'une jeune fille : le tout dit avec une franchise qui n'est jamais rude, mais que l'on sent toujours animée d'un ardent dévouement et d'une tendresse contenue. Et c'est à juste titre que Mgr Le Nordez écrit, dans l'éloquente lettre-préface qui ouvre ce volume :

« Mme de Maintenon mérite un rang notoire, *sinon le premier*, parmi les femmes qui se sont appliquées avec compétence à l'éducation des jeunes filles. »

II. — Très bien accueillie sera aussi la nouvelle édition du *Jeune homme chrétien*, du P. Berthier, memento complet de la jeunesse chrétienne, fait surtout d'exemples et de traits empruntés à la vie des saints (trois parties : vertus à pratiquer, obstacles à surmonter, moyens de salut).

III. — Et pour avoir de bons jeunes gens, il faut premièrement former de bons enfants, de bons premiers communiants. C'est à quoi vous aideront efficacement les *Annales* dont la seizième année vient de paraître : vous y trouverez, comme de coutume, retraites, allocutions, historiettes, fleurs de la vie des saints, illustrations chrétiennes, dialogues, etc., par MM. Dassé, Bleau, Protois, Rosière, Célestine Doré, etc.

IV. — Et, pour la persévérance des hommes, *La Mission :* 8 pages de conseils pratiques et notions catéchistiques indispensables, et 18 pages de cantiques (dont on ne nous donne malheureusement que les paroles).

V. — Tout le *catholicisme* en quatre chapitres, en 60 pages in-18, cela n'a l'air de rien, et l'on est tenté de passer à côté sans même l'ouvrir. Ouvrez cependant, et vous admirerez comme nous l'étonnante vigueur de logique et la chaleur de conviction avec laquelle l'auteur établit : 1° l'existence de Dieu ; 2° la divinité de Jésus-Christ ; 3° la divinité et infaillibilité de l'Eglise de Jésus-Christ ; et 4° comment l'Eglise romaine est seule

l'Eglise de Jésus-Christ. — Et après cela, vous prierez beaucoup, avec l'auteur, pour le retour des incroyants : car, les lettres de créance de l'Eglise comme Ambassadrice du ciel ont beau être suffisantes, la foi catholique a beau s'imposer de par le bon sens et la raison : elle n'en reste pas moins un acte libre, un acte où la volonté a sa part décisive. « D'où la nécessité, à laquelle nulle science ne peut nous soustraire, de confesser notre impuissance relativement à la foi ; d'en implorer le bienfait par l'humilité de la prière, en la considérant comme une pure grâce, un don, une faveur dont en tout état de cause on reste redevable à la miséricorde, et nullement comme un fruit possible des recherches du talent, ou de l'effort obstiné du travail personnel. »

VI. — Deux nouveaux Tracts de la *Bibliothèque céleste*, dus à la plume toujours aimable et simple, mâle et tendre, de l'abbé Laffay, l'un de ces prêtres du Prado de Lyon en qui se perpétue si fidèlement l'esprit du P. Chevrier. Répandez surtout à profusion autour de vous la *Confiance en Dieu*.

VII. — La famille est la première société voulue de Dieu, et Dieu a pris soin de lui tracer une constitution solide et précise. La Bible nous dit tout ce qu'il faut sur le mariage, sur les divers états de vie, sur les devoirs des époux, sur l'éducation des enfants. Et c'est le recueil de ces textes sacrés que nous offre aujourd'hui le P. Clair : pas de commentaire proprement dit, simplement les explications voulues pour relier entre elles les pensées éparses dans les Saints Livres et en former un tout. — En appendice, quarante pages de prières et consécrations à l'usage des époux aux divers moments de la vie conjugale, et un modèle d'*archives de famille : curriculum vitæ* du père, de la mère, des aïeux, et surtout des enfants : à ceux-ci le P. Clair réserve douze pages blanches, une page pour chaque enfant. Dieu veuille que beaucoup de familles les remplissent toutes !

Quand j'étais Romain, par Oscar de Poli. — 1 vol. gr. in-8 de 310 p., illustré, 4 fr. — Paris, Briguet.

Le Bambino, par Belleforme-Ramière. — 1 vol. in-8 de 240 p., illustré, 1 fr. — Lyon, Vitte.

Sœur Louise, par Oscar de Poli. — 1 vol. in-12 de 334 p., 3 fr. — Paris, Briguet.

Nouvelles petites histoires. Traits de missions, par le P. Devès, des Oblats de Marie-Immaculée. — 1 vol. in-8 de 240 p., illustré, 3 fr. — Paris, Briguet.

Le Philosophe au village, par Adrien Vernet. — 1 vol. in-12 de 320 p., 3 fr. — Paris, H. Gautier.

Grande amie, par Miriam. — 1 vol. in-12 de 312 p., 3 fr. — Paris, H. Gautier.

Conquise, par Marie Stéphane. — 1 vol. in-12 de 322 p., 3 fr. — Paris, Briguet.

Fatal orgueil, par Edmond Coz. — 1 vol. in-12 de 312 p., 3 fr. Paris, Briguet.

Petite fleur, par Lucie des Ages. — 1 vol. in-12 de 150 p., 2 fr. ; *franco*, 2 fr. 40. — Paris, Haton.

Les Femmes Françaises pendant la guerre de 1870, par Jeanne France. — *France et Patriotisme*, par Mme de Pitray. — *Jeanne Hachette*, par André Talmont. — 3 vol. gr. in-8 de 150 p., illustrés, 1 fr. le vol. — Lyon, Vitte.

Les trois fiancées de Louis XV. Nouvelles nouvelles, par Charles de Vitis, lauréat de l'Institut. — Un vol. in-12, 3 fr. — Paris, Téqui (Collection Saint-Michel).

La Famille de Chandoré, par Marguerite Levray. — **Le vieil ami,** par Mme de Stolz. — **Le gros lot,** par la même. — **Bancroche,** par Mme la vicomtesse de Pitray. — **La fortune des Valbert,** par Mme Chéron de la Bruyère. — Volumes in-12 à 3 fr. — Paris, Haton.

Aventures et embuscades, par G. de la Landelle. — Un vol. in-8, 3 fr. — Paris, Haton.

Souvenirs d'un curé de campagne, par Stéphen Lefranc. — Un vol. in-8, 4 fr., *franco* 4 f. 75. — Paris, Haton.

Musique et théâtre pour pensionnats et collèges, par l'abbé Thibault, Caritas, G. Meugé, J. Blanchon, Jehan Grech, W. Moreau, etc. — Paris, Haton.

I. — L'an dernier, c'était *Aux bords du Tibre (Ami*, 1898, p. 252) ; cette année, c'est *Quand j'étais Romain*. Et Romain, M. le vicomte Oscar de Poli ne l'a pas été seulement comme nous devons tous l'être ; il a été vraiment « citoyen Romain, » et de par la volonté de César, tout comme saint Paul, de 1860 à 1870. César, en ce temps-là, s'appelait Napoléon III. Les gens de courte mémoire ont oublié certaine circulaire de feu le duc de Persigny, alors ministre de l'intérieur, par laquelle se trouvèrent dénaturalisés, défrancisés les catholiques français qui étaient allés sans le placet impérial monter la garde autour du Vatican. Ces braves soldats avaient vu clair dans le double jeu de la politique napoléonienne, et, sans s'attarder à d'oiseuses « demandes de permis, » avaient fait vite, comme s'ils eussent pressenti que le compère Cialdini allait tôt recevoir des Tuileries la consigne de faire de même. N'étant plus Français légalement, que pouvaient-ils devenir, sinon « Romains » plus qu'ils ne l'avaient jamais été ? Tout catholique français a deux patries : la France et Rome.

Et c'est cette Rome dont M. Oscar de Poli nous évoque les souvenirs avec une jeunesse toujours nouvelle, souvenirs toujours vivants d'une ville où tout parle, même les pierres, qui sont des pierres de vingt ou vingt-cinq siècles, même la poussière des voies, qui est une poussière d'imperators et de martyrs ; fresques majestueuses qui déroulent sous nos yeux quelques-unes des grandes scènes romaines, du Colisée et du prétoire à Mentana et aux bibliothèques pontificales.

Voilà un livre qui fera les délices de notre jeunesse scolaire, de la jeunesse aussi de nos campagnes ; livre de flamme, écrit avec une merveilleuse verdeur de belle humeur et d'entrain chevaleresque, brûlant d'amour pour le pape et pour tant de vieilles choses chrétiennes qui nous font toucher du doigt le miracle que fut l'apparition du christianisme aux yeux des contemporains des Césars.

II. — Une des choses les plus charmantes de cette Rome qui en a tant, une des manifestations les plus aimées de cette dévotion italienne toujours si familière et si sincère, si primesautière et si tendre, c'est la dévotion au *Bambino* de l'*Ara Cœli*. Et il nous est salutaire, à nous Français, de regarder quelquefois de ce côté de la vie italienne, de nous déshabituer un peu de cette religion guindée, rechignée, renfrognée, recroquevillée, grincheuse, que nous ont léguée nos grand'mères jansénistes, Allons, un peu plus de simplicité avec le bon Dieu, et laissez-moi vos enfants se pâmer d'aise et sourire à tous les anges emmi la gerbe d'histoires (il y en a plus de quarante) que leur conte le *Bambino* de leur ami Belleforme-Ramière.

III. — M. Oscar de Poli n'est pas resté toute sa vie à Rome. Les armes l'avaient fait citoyen romain en 1860 ; les armes l'ont ramené citoyen français en 1870, pour le rendre ensuite à sa chère « vie de château. » Oh ! l'aimable châtelain qu'il doit être ! Qui donc a dit qu'on ne sait plus causer en France ? Lisez Oscar de Poli, et ce recueil de récits contés dans les longues veillées de château et reliés ensemble par d'exquis dialogues, qui ont certainement été vécus (*Sœur Louise* n'est que le premier, suivi de six autres : *La Vierge aux lilas*, *Le mariage d'un chevalier errant*, *A bon chat bon rat*, *Une effroyable aventure*, etc.) ; et dites si vous pouvez souhaiter causeries plus pétillantes d'esprit et de bonne humeur, plus parfumées de grâce et de tendresse, tour à tour plus mouillées d'émotion douce et plus fusées de francs éclats de rire.

IV. — Les *Petites Histoires* du P. Devès seront les bienvenues, non pas seulement de la jeunesse qui aime lire, mais plus encore des catéchistes et des prédica-

teurs. Voilà un livre comme nous voudrions en voir écrire beaucoup par nos Congrégations religieuses qui donnent des missions en France ou à l'étranger et qui, certainement, n'auraient toutes qu'à puiser à pleines mains dans leurs souvenirs pour nous offrir des gerbes d'histoires comme celles du P. Devès. On n'aime plus lire les gros livres aujourd'hui, les récits suivis ; mais ces « petites histoires » sont sûres d'être dévorées comme « fruits » de salut. France, Afrique, Amérique, elles vous promènent partout ; et avec elles vous ferez le tour du monde et, ce qui vaut mieux encore, le tour du monde de la grâce : « Lis africains, Roses africaines, un Comédien converti par le scapulaire, la Conversion de Bœuf-Levé, chef des Sioux, les Pauvres du Sacré-Cœur de Montmartre, une séance de Spiritisme, le Jubilé de Trets, etc. »

V. — *Le Philosophe au village :* aventures d'un jeune homme moderne, loyal mais peu muni d'idées philosophiques, que tout pousse d'abord du côté des passions démagogiques, qui fût peut-être allé loin dans ce sens si la fortune lui eût souri, puis qui remonte le courant et retrouve dans la lumière religieuse l'intelligence et le courage de se dévouer à son pays sous le drapeau « républicain libéral. » Pages brillamment et finement écrites, qui nous promettent toute une série d'études sociales des plus intéressantes.

VI-VIII. — Des deuils et des larmes, mais à travers tout cela et transfigurant tout, du courage, du dévouement, des œuvres de miséricorde, les délicatesses d'une éducation chrétienne et la vision du bonheur pour terminer : voilà tout *Grande amie*, avec le charme simple et solide que tous nos lecteurs connaissent au style de Miriam.

Conquise et *Fatal orgueil*, études d'âmes anglaises et anglicanes, broyées par les duretés de la vie et ramenées enfin à la lumière catholique où elles trouvent la paix et la sérénité et ce que cette terre peut donner de bonheur. Voyez cette admirable scène de miss Rosey qui vient de repasser toute sa jeunesse d'orgueil et de haine et d'en faire l'aveu à son oncle : « Est-ce ainsi que les catholiques se confessent ?... Alors ils ne souffrent pas ce que j'ai enduré pendant des mois ?... Ils éprouvent ce soulagement de tout dire... comme je l'ai fait tout à l'heure... » (*Fatal orgueil*, p. 309). « Dites-lui qu'il ne me pleure pas, ni deuil ni larmes ! Des fleurs, des chants, des prières ! car j'ai trouvé le repos et les joies que je n'ai pas su connaître ici-bas !... J'ai trouvé le Dieu qu'aime mon âme, je le tiendrai et ne le laisserai plus s'en aller. » (*Fatal orgueil*, p. 311 ; *Conquise*, p. 321).

IX. — *Petite Fleur* du bon Dieu, placée par la Providence dans un milieu où l'on se contente volontiers de gémir sur le malheur des temps et de protester contre les désordres de la société, sans se douter qu'il peut exister un devoir social de tout essayer pour aborder et soulager ceux dont nous sommes les frères devant Dieu. *Petite Fleur*, tout en se laissant parfois appeler mademoiselle Don Quichotte, convertit tout ce monde-là, et à travers les péripéties les plus variées, le ramène à la vérité et à la charité chrétienne.

X. — Trois volumes tout vibrants de foi et de patriotisme sous leur couverture empanachée comme un régiment de dragons : *Femmes françaises* vous redira l'héroïsme des Alsaciennes, les martyres de Bazeilles, les veuves de Metz, les mères de Paris, les héroïnes de Châteaudun, les fusillades honteuses des barbares d'Outre-Rhin, etc. — *France et Patriotisme*, trois récits dus à l'une de nos plus fines plumes féminines, M^me^ de Pitray, née de Ségur, qui semble avoir sucé au berceau la grâce franche et la vigueur de cœur de notre bonne M^me^ de Ségur. — *Jeanne Hachette*, tableau dramatique d'un des plus glorieux faits d'armes de notre histoire, d'une des plus éclatantes explosions du patriotisme intense que Jeanne d'Arc venait d'allumer en notre pays.

XI. — *Les trois fiancées de Louis XV*, recueil de nouvelles (il y en a une douzaine) dues à la plume de Charles de Vitis, le pseudonyme du prêtre qui obtint récemment, au concours du *Petit Journal*, le prix de trente mille francs pour son superbe *Roman de l'ouvrière*, depuis traduit dans toutes les langues. Style charmant, émotion douce, humour plein de discrétion, et toujours une perspective morale et chrétienne à l'horizon. — Une demi-douzaine de ces nouvelles sont prises de la vie chinoise : lire surtout *Li-Hoa*, fraîche légende de la Vierge, et les deux contes humoristiques intitulés : *Barbe Bleue* et *Autour d'un fez*.

XII. — Lisez Mme de Stolz, toujours si simple et si bonne ; — Mme Chéron de la Bruyère et les funestes suites d'une fortune improvisée ; — Mme de Pitray, toujours si attentive à nous montrer la tendre Providence qui nous suit et nous arme de courage à travers toutes nos souffrances ; — Marguerite Levray, l'une des conteuses les plus aimées de nos jeunes filles, admirablement fine et délicate à mettre la touche chrétienne sur tous les événements de notre vie quotidienne.

XIII. — Avec G. de la Landelle, on est sûr d'être toujours dans le mouvement, dans la hardiesse, dans la vigueur, dans l'héroïsme. Son nouveau volume d'*Aventures* nous retrace le tableau d'une colonisation au Brésil, colonisation mouvementée comme toutes les colonisations, mais sage aussi, humaine et délicate parce qu'elle est chrétienne et conduite selon les règles de l'Evangile : rivalités implacables de hordes sauvages, émigrants portugais fuyant la persécution de Pombal, à la recherche d'une patrie nouvelle, de concert avec des bandes d'esclaves nègres. Etude ethnologique très intéressante donc, pénétrée de larges vues sur la fusion des races et sur leur régénération pacifique par la foi.

XIV. — *Souvenirs d'un curé de campagne !* Vivent les titres comme celui-là, qui a le double avantage, premièrement d'être très exact, et secondement de ne pas être moins éloquent et de nous dispenser d'en dire plus long. Ce « Journal » est-il authentique ? En tout cas, il mérite de l'être, et la critique interne ne relèvera certainement aucun argument contre son authenticité. C'est bien là la vie du curé de campagne, faite de dévouements obscurs et de déboires cruels, mais aussi de belle humeur invincible. Faites-moi lire cela à tous vos gens (même aux citadins) qui croient tout apprendre au flambeau fumeux de leur journal et qui ne savent plus même ce que c'est qu'un curé.

XV. — A la musique, maintenant ! A tout seigneur tout honneur. L'abbé Thibault, comme tous les ans à pareille époque, gâte nos pensionnats. *Madame Malbrough* (opérette burlesque, 8 p. de texte, 8 p. de musique, 2 fr. 50) a grand deuil, comme chacun sait ; et le pis, c'est que toutes les petites et grandes filles de nos couvents vont lui éclater en pleine figure. — Charlotte sermonne avec délices sa poupée, quand tout à coup se dessine à l'horizon la silhouette de Fanchette avec le réglementaire flacon d'*huile de foie de morue* (saynète enfantine, 1 fr. 50) : une idée : administrons la cuillerée d'huile à la poupée, puisque « ma poupée et moi nous ne faisons qu'un. » Oui, mais madame mère a promis une robe neuve à une petite indigente du voisinage si Charlotte, huit jours durant, absorbait consciencieusement son huile. *Charitas omnia suffert*. Allons, vite une petite chansonnette pour se donner du cœur... une, deux, trois, ça y est... pour la robe de la petite Suzette ! — Et que l'on soit sage ! Si on ne l'est pas, notre visage nous trahit : témoin bébé, tout honteux de voir un diablotin dans son miroir. *(Le miroir de Bébé*, monologue enfantin avec chants, 1 fr. 50). — Fillettes au bois : voici Croquemitaine avec sa séquelle de diablotins et son orchestre hurlant *hou ! hou ! hou !* Mais voici aussi *le Prince Charmant* (opérette-féerie enfantine, 3 fr.) et Croquemitaine mis à la raison, c'est-à-dire aux fers. — Le Prince charmant, c'est *Petit Jésus*, qui garrotte tous les petits diablotins d'orgueil, de mauvaise tête, de mauvais cœur. (Saynète enfantine, 1 fr. 50). — Petit Jésus, tout aimable et tout souriant entre ses deux anges, *l'Ange de l'école et l'Ange de la famille*. (Saynète enfantine pour distribution de prix, 2 fr. 50). — Anges invisibles, mais qu'il fait si bon reconnaître, monseigneur, monsieur le curé, monsieur l'aumônier, *Sous ta houlette*. (Saynète pour fêtes, 1 fr. 50). — Une houlette toujours douce et tutélaire et que l'on n'est pas tenté de secouer, comme celle des rois : *Les dix ans de Louis XV* (opérette, 3 fr.) : au palais de Versailles, tous les enfants nés le même jour que le roi, tous acclamant leur petit souverain, « beau comme l'espérance ! »

Espérance fragile et vite envolée. Les enfants de Versailles n'ont pas été aussi heureux que les petites filles de Caritas (pseudonyme transparent d'une Sœur de charité), quêteuses improvisées, appréhendées au collet par la police : mais *Tout est bien qui finit bien*. (Opérette comique, musique de G. Meugé, 8 p. de texte, 12 p. de musique, 3 fr.). — Des mêmes auteurs, *Le castel d'Yvoire, épisode de la campagne d'Egypte*, drame en 3 actes avec prologue, pour jeunes filles (libretto, 1 fr. ;